

۶۲-۶۳



٤٣٤  
٤٣٤  
١

كتاب كشف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد علي التهانوي  
صححه و اوضحه و زاد فيه الفقيه مولوي محمد وجيه  
مدرس المدرسة الملكية و اعانه فيه مولوي  
مبد الحق و مولوي غلام تادر و رنب  
زيله الويس اسپنكر التيرولي





بخلاف القرآن فإنه لا يضاف إلا إليه تعالى فيقال فيه **قال** الله تعالى وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه • واختلف في بنية السنة هل هو كله بوحى أولا وآية وما ينطق عن الهوى تويد الأول ومن ثم قال على الله عليه وآله وسلم إلا اني اوتيت الكتاب ومثله معه • ولا تنحصر تلك الاحاديث في كيفية من كينيات الوحي بل يجوز ان تنزل باي كيفية من كيفية كرويا النجوم واللقاء في الرُّوع وعلى لسان الملك • ولرايها صيغتان احدهما ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه وهي عبارة السلف وتأتيها ان يقول قال الله تعالى فيما رواه عنه رسوله صلى الله عليه وآله وسلم والمعنى واحداً انتهى كلامه • وفي فوائد الامير حميد الدين الفرق بين القرآن والحديث القدسي على ستة اوجه الوجه الاول ان القرآن معجز والحديث القدسي لا يكون معجزاً والثاني ان الصاوة لا تكون الا بالقرآن بخلاف الحديث القدسي والثالث ان جاحد القرآن ينفرد بخلاف جاحده والرابع ان القرآن لابد فيه من كون جبرئيل عليه السلام واسطة بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبين الله تعالى بخلاف الحديث القدسي والخامس ان القرآن يجب ان يكون بلفظ من الله تعالى وفي الحديث القدسي يجوز لفظ من النبي صلى الله عليه وآله وسلم والسادس ان القرآن لا يمس الا بالطهارة والحديث القدسي يجوز مسه من المتحدث انتهى • وتبين بهذا الفرق بين الحديث القدسي وبين ما نسخ تلاوته ايضا لما عرفت فيما نقلنا من الاتقان من انه يسمى بالقرآن والآية \* **تقسيم آخر** \* ينقسم الحديث ايضا الى صحيح وحسن وضعيف وكل منها الى ثلاثة عشر صنفاً المسند والمتصل والمروى والمعنعن والمعلق والقرن والمدرج والمشيهور والعزیز والغريب والمصحف والمسلسل وزائد الثقة • وينقسم الضعيف الى اثني عشر قسمًا الموقوف والمطروح والمرسل والمقتطع والمعضل والسنن والمكرر والمعلل والدليس والمضطرب والمقلوب والموضوع هكذا في خلاصة الخلاصة وله اقسام آخر وبيان الجميع في مواضعها • **فائدة** • اختلف اهل الحديث في الفرق بين الحديث والخبر فقول هما مترادفان وقيل الخبر اعم من الحديث لانه يصدق على كل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن غيره بخلاف الحديث فإنه يختص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فكل حديث خبر من غير عكس كلي • وقيل هما متباينان فان الحديث ما جاء عن النبي عليه الصلوة والسلام والخبر ما جاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ وماشا كلها الاخباري ولمن يشتغل بالسنة النبوية الحديث هكذا في شرح النخبة وشرحه • وفي الجواهر وما الاثر فمن اصطلح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف والخبر في حديث الرسول عليه الصلوة والسلام وقيل الخبر يعاين الحديث ويرادف الاثر •

علم الحديث هو علم يعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وافعاله واحواله وقد

سبق في المقدمة •

**التحديث لغة الاخبار** • وعند المحدثين اخبار خاص بما سمع من لفظ الشيخ اي اخبار خاص بحديث سمع الراوي بلفظه من الشيخ وهو الشائع عند المشاركة و من تبعهم • و اما غالب المغاربة فلم يستعملوا هذا الاصطلاح بل الاخبار والتحديث عندهم بمعنى واحد • فعلى القول الشائع يحمل ما اذا قال حدثنا على السماع من الشيخ وفيما اذا قال اخبرنا على سماع الشيخ وكلاهما اي التحديث و الاخبار عندهم من صيغ الاداء هكذا في شرح النخبة و شرحه • و قال الحافظ في فتح الباري في كتاب العلم التحديث و الاخبار والبناء سواء عند اهل العلم بلا خلاف بالنسبة الى اللغة • و اما بالنسبة الى الاصطلاح ففيه الخلاف فمنهم من استمر على اصل اللغة وهذا راى الزهري و مالك و ابن عيينة و يحيى النبطي و اكثر الحجازيين والكوفيين و عليه استمر عمل المغاربة و رجحه ابن الحاجب في مختصره ونقل عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة ومنهم من رأى اطلاق ذلك حيث يقرأ الشيخ من لفظه وتقييده حيث يقرأ عليه وهو مذهب اسحاق بن راهويه و النسائي و ابن حبان و ابن مندة وغيرهم ومنهم من رأى التفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فيختصون التحديث بما تلفظ به الشيخ و الاخبار بما يقرأ عليه وهذا مذهب ابن جريح و الوزاعي و الشافعي و ابن وهب و جمهور اهل المشرق • ثم احدث اتباعهم تفصيلا آخر فمن سمع وحده من لفظ الشيخ افرد فقال حدثني و من سمع من غيره جمع و من قرأ بنفسه على الشيخ افرد فقال اخبرني وهذا مستحسن وليس بواجب عندهم و انما ارادوا التمييز بين احوال التحمل • و ظن بعضهم ان ذلك على سبيل الوجوب فكلفوا في الاحتجاج عليه وله بما لا طائل تحته نعم يحتاج المتأخرون الى مراعاة الاصطلاح المذكور لئلا يختلط لانه صار حقيقة عرفية عندهم فمن تجاوز عنها احتاج الى الاتيان بقرينة تدل على مراده و الا فلا يؤمن اختلاط المسموع باليجاز فيحمل ما يرد من الفاظ المتقدمين على محمل واحد بخلاف المتأخرين انتهى كلامه •

**المحدث بكسر الدال المشددة على انه اسم فاعل من التحديث هو عند المحدثين على ما ذكره العراقي من يكون كتب وقرأ وسمع ووعى ورحل الى المدائن والقرى وحصل اصولا وعلق فروعا من كتب المسانيد والعلل والتواريخ التي تقرب من الف تصنيف وقيل من تحمل الحديث رواية واعتنى به دراية كذا في شرح النخبة •**

**المحدث بفتح الدال المشددة على انه اسم مفعول من التحديث عند المحدثين هو الملمم الذي اذا رأى رأيا او ظن ظنا اصاب كانه حدث به والقي في روعه من عالم الملكوت كذا ذكر القاضي في شرح المصابيح في باب مناقب عمر رضي الله عنه • وقال السيد الشريف في حاشية المشكوة المحدث الصادق أنظر كانه الملمم من الملاء الأعلى وحدث بالأمر وحقيقته • ودر ترجمه مشكوة كفته محدث بمعنى ملمم است غويا بوي تحديث كرده مي شود و خبر داده مي شود • ودر مجمع البحار كفته**

كسي كه انداخته شده است در دل وی سخني پس خبر مني دهد بآن بحدس و فراست ايماني مخصوص مي گرداند حق تعالى بدان هر كرا كه مي خواهد از بندگي خود • وقيل آنكه چون ظن كند بچيزي صواب بود گويأ حديث كرد شده است بوي • وقيل كلام مي كنند بوي ملائك انتهي كلامه • والمحدث عند النجاة ويسمى المحدث به ايضا هو المسند والمحدث عنه عندهم هو المسند اليه كما في المصباح •

**المحدث** على صيغة اسم المفعول من الاحداث اسم ركض الخيل كما يجيى فى الضاد المعجمة من باب الراء المهملة •

**المحاذنة** نزد صوفيه خطاب حق است بنده را در صورتي از عالم ملك همچنانكه ندا فرمودند موسى را عليه السلام از شجرة • شعر • بلسان شجر سخن فرمود • خود بآن سمع موسى بشنود • كذا نقل عن عبد الرزاق الكشي •

**الحارثية** بالراء المهملة فرقة من الاباضية اصحاب ابى الحارث الاباضي وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف •

**فصل الجيم • الحج** بالفتح والتشديد لغة القصد الى شئ و شريعة القصد الى بيت الحرام اي الكعبة باعمال مخصوصة في وقت مخصوص كما قالوا وفتح الحاء وكسرها لغة وقيل الكسر لغة اهل نجد و الفتح لغغيرهم وقيل بالفتح الاسم وبالكسر المصدر وقيل بالعكس كما في فتح الباري وكذا في جامع الرموز • وفي البرجندي هو لغة القصد غلب على قصد الكعبة للنسك المعروف والحجة بالكسر المرة والقياس الفتح الا انه لم يسمع **قال** التحليل حج فلان علينا اي قدم فاطلق هذا اللفظ على التقديم الى مكة انتهى • ثم الحج نوعان الحج الاكبر وهو حج الاسلام والحج الاصغر وهو العمرة كذا في جامع الرموز • واما الحج عند الصوفية فاشارة الى استمرار القصد في الطلب لله تعالى فالاحرام اشارة الى ترك شهود المخلوقات • ثم ترك المخطط اشارة الى تجرده عن صفاته المذمومة بالصفات المحمودة • ثم ترك حلق الراس اشارة الى ترك الرياسة البشرية • ثم ترك تقليم الاظفار اشارة الى شهود فعل الله في الافعال الصادرة منه • ثم ترك الطيب اشارة الى التجرد عن الاسماء والصفات بتحقيقة بحقيقة الذات • ثم ترك النكاح اشارة الى التعفف عن التصرف في الوجود • ثم ترك الكحل اشارة الى الكف عن طلب الكشف بالاسترسال في هوية الاحدية • ثم الميقات عبارة عن القلب • ثم مكة عبارة عن المرتبة الالهية • ثم الكعبة عبارة عن الذات • ثم الحجر الاسود عبارة عن اللطيفة الانسانية واسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبعية واليه الاشارة بقوله عليه السلام نزل الحجر الاسود اشد بياض من اللبن فسودته خطايا بني آدم وهذا معنى قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين • فاذا فهمت هذا فاعلم ان الطواف عبارة عما ينبغي له من ان يدرك هويته ومحدته ومنشأه ومشهده فكونه سبعة اشارة الى اوصافه السبعة التي بها تمت ذاته وهي الحيوة

والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام • ثم النكتة في اقتران هذا العدد بالطواف هو ليرجع من هذه الصفات الى صفات الله تعالى فينسب حيوته الى الله و علمه الى الله وكذا البواقي فيكون كما قال عليه السلام اكون سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصره الحديث • ثم الصلوة مطلقا بعد الطواف اشارة الى بروز الاحدية وقيام ناموسها فيمن ثم له ذلك • وكونها تستحب ان تكون خلف مقام ابراهيم اشارة الى مقام الخلقة فهو عبارة عن ظهور الآثار في جسده فان مسح بيده ابرأ الاكمة والابصر وان مشى برجله طويت له الارض وكذلك باقي اعضائه لتحلل الانوار الالهية فيها من غير حلول • ثم زمزم اشارة الى علوم الحقائق والشرب منها اشارة الى التضرع من ذلك • ثم الصفا اشارة الى التصفى عن الصفات الخلقية • ثم المروة اشارة الى الارتواء من الشرب بكسات الاسماء والصفات الالهية • ثم الخلق حينئذ اشارة الى تحقق الرياسة الالهية في ذلك المقام • ثم القصص اشارة لمن قصر فنزل عن درجة التحقيق التي هي مرتبة اهل القرية فهو في درجة العيان وذلك حظ كافة الصديقين • ثم الخروج من الاحرام عبارة عن التوسع للخلق والنزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق • ثم عرفات عبارة عن مقام المعرفة بالله والعلمين عبارة عن الجمال والجلال اللذان عليهما سبيل المعرفة بالله لانهما الادلة على الله تعالى • ثم المزدلفة عبارة عن شسوع المقام وتعالیه • ثم المشعر الحرام عبارة عن تعظيم الحرمات الالهية بالوقوف مع الامور الشرعية • ثم منى عبارة عن بلوغ المنى لاهل مقام القرية • ثم الجمار التلث عبارة عن النفس والطبع والعادة فيحصب كلا منهم بسبع حصوات يعني يفذيها ويدحضها بقوة آثار السبع الصفات الالهية • ثم طواف الافاضة عبارة عن دوام الترتي لدوام الفيض الالهي وانه لا ينقطع بعد الكمال الانساني • اذ لا نهاية لله تعالى • ثم طواف الوداع اشارة الى الله تعالى بطريق الحال لانه ايداع سر الله في مستحقته فاسرار الحق تعالى ودعة عند الولي لمن يستحقها لقوله تعالى فان آمنت منهم رشدا فانفعوا اليهم اموالهم كذا في الانسان الكامل •

**الحجة** بالضم مرادف للدليل كما في شرح الطوابع • والحجة الالتزامية هي المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم المقصود منها الزام الخصم واسكاته وهي شائعة في الكتب • والقول بعدم افادتها الالتزام لعدم صدقها في نفس الامر قول بلا دليل لا يعاب كذا ذكر المولي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • والحجة عند المحدثين هو الذي احاط علمه بثلاثمائة الف حديث متنا و اسنادا و احوال رواته جرحا وتعديلا و تاريخا و قد مر في المقدمة • وعند السبعية تطلق على معنى آخر يجيء في فصل العين المهمة من باب السين المهمة •

**الاجتماع بالدليل** نرد بلفاظ آمنت كه شاعر صفني يا مقدمه ادعائيه ايراد كذب بعده اگرا به براهين عقلية يا دلائل نقلية ثابت كذب مثاله • شعر • بياميزد زتو باغي وگر برهان كسي خواهد • قدت سرو يست وزلفت سنبل وگل رخ • كذا في جامع الصنائع •

الحاجة در جميع السلوك ميگويد ضرورت مقداريرا گویند که آدمي بي آن بقا نيابد و آنرا حقوق نفس نيزگویند • و حاجت مقداريرا گویند که آدمي بي آن بقا يابد مع هذا بدو محتاج شود چون جامعه دوم بالاي پيراهن و نعلين درپاي • و فضول آنراگویند که ازین هر دو قسم بیرون بود و آن پایاني ندارد پس بایدکه مرید مبتدي ترک حاجت و فضل نماید و ترک ضرورت نکند انتهى •

### فصل الدال المهمة \* الحد بالفتح لغة المنع ونهاية الشيء • وعند المهندسين نهاية المقدار

و هو الخط والسطح و الجسم التعليمي و يسمى طرفا ايضا وقد يكون مشتركا و يسمى حدا مشتركا ايضا و هو ذو وضع بين مقدارين يكون نهاية لحد هما و بداية للآخر او نهاية لهما ار بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين فالحد المشترك بينهما النقطة و اذا قسم السطح كذلك فالحد المشترك بينهما الخط و في الجسم المنقسم كذلك السطح • و الحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به املا و اذا فصل عنه لم ينقص شيئا و الا لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة و الى ثلاثة تقسيما الى خمسة و هكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه و كذا الخط بالقياس الى السطح و السطح بالقياس الى الجسم • اعلم ان نهاية الخط المتناهي الوضع لا المقدار نقطة و نهاية السطح المتناهي الوضع و المقدار بالذات خط او نقطة و نهاية الجسم بالذات سطح و ان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين و شرح المواقف في بحث تقسيم الكم • و حد الكوكب هو جرم الكوكب و نوره في الفلك و يجيء في لفظ الاتصال في فصل الام من باب الواو • و ايضا قسم المنجمون كل برج على الخمسة المتحيرة بأقسام مختلفة غير متسوية و يسمى كل قسم منها حدا مثلا بقولون ستة درج من اول الحمل حد المشتري ثم الستة الاخرى حد الزهرة ثم الاربعة بعدها حد عطارد ثم الخمسة حد المریخ ثم الخمسة الباقية حد الزحل و في تقسيم الحدود اختلافات كثيرة تطلب من كتب النجوم و يقال لذلك الكوكب صاحب الحد اعلم انهم يحركون دلائل الطالع من درجة الطالع و العاشر و غيرها اي يعتبرون حركتها في السنة الشمسية بمقدار درجة واحدة من المعدل و يسمون هذا العمل تسييرا و اذا بلغ التسيير بحد كوكب ما من الخمسة المتحيرة يسمى موضوعة بدرجة القسمة و صاحب ذلك الحد يسمى بالقاسم و تفصيله يطلب من كتب النجوم • و عند الفقهاء عقوبة مقدرة تجب حقاله تعالى فلا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير • و المراد بالعقوبة ههنا ما يكون بالضرب او القتل او القطع فخرج عنه الكفارات فان فيها معنى العبادة و العقوبة و كذا الخراج فانه مؤنة فيها عقوبة هذا هو المشهور • و في غير المشهور عقوبة مقدرة شرعا فيسمى القصاص حدا لكن الحد على هذا على قسمين قسم يصح فيه العقو و قسم

لا يقبل العفو • و الحد على الاول لا يقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه عند الحاكم و المقصد الاصلي من شرعه الانزجار عما يتضرره العباد هكذا يستفاد من الهداية وفتح القدير و البرجندي • و يطلق ايضا على ما يتميز به عقار من غيره مما لا يتغير كالدور و الاراضي فالسور و الطريق و النهر لا يصلح حدا لانه يزيد و ينقص و يخرب و هذا عنده خلافا لهما و هو المختار عند شمس الاسلام كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى وقع في قولهم لابد في دعوى العقار من ذكر الحدود الاربعة او الثلاثة • و عند الاصوليين مرادف للمعرف بالمسور هو ما يميز الشيء عن غيره و ذلك الشيء يسمى محدودا و معرنا بالفتح • و هو ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل فى الذهن صورة غير حاصلة او يفيد تمييز صورة حاصلة عماعداها و الثاني حد لفظي اذ فائدته معرفة كون اللفظ بازاء معنى و الاول اما ان يكون بمحض الذاتيات و هو الحد الحقيقي لافادته حقائق المحدودات فان كان جميعا فتمام و الانفاص و اما ان لا يكون كذلك فهو الحد الرسمي • و اما التعريف الاسمي سواء كان حدا او رسما فالمقصود منه تحصيل صور المفهومات الاصطلاحية و غيرها من الماهيات الاعتبارية فيندرج فى القول الشارح المخصوص بالتصورات المكتسبة حدا او رسما لا نبأته عن ذاتيات مفهوم الاسم او عنه بلا زمة هكذا فى العضدي و حاشيته للسيد السند و كذا عند اهل العربية اي مرادف للمعرف قال المولوي عبد الغفور و عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في شرح عبارة الكافية و قد علم بذلك حد كل واحد منها ما حاصله انه ليس غرض الادباء من الحد الا التمييز التام و اما التمييز بين الذاتيات و العرضيات فوظيفة الفلاسفة الباحثين عن احوال الموجودات على ماهي عليه • فالحد عند الادباء هو الحد هو المعرفة الجامع المانع و هكذا ذكر المولوي عصام الدين حيث قال معنى الحد عند الادباء المعرفة الجامع المانع كما مرح به ابن الحاجب فى الاصول • و عند المنطقيين يطلق فى باب التعريفات على ما يقابل الرسمي و اللفظي و هو ما يكون بالذاتيات • و في باب القياس على ١٠ ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول قال في شرح المطالع لابد في كل قياس حملي من مقدمتين تشتركان في حد و يسمى ذلك الحد حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب و تنفرد احدى المقدمتين بحد هو موضوع المطلوب و يسمى اصغرا لان الموضوع فى الغالب اخص فيكون اقل افرادا فيكون اصغرا و تنفرد المقدمة الثانية بحد هو محمول المطلوب و يسمى اكبر لانه فى الغالب اعم فيكون اكثر افرادا فما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول يسمى حدا لانه طرف النسبة تشبيها له بالحد الذي هو في كتب الرياضيين • فكل قياس يشتمل على ثلثة حدود الاصغر و الاكبر و الاوسط مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان و كل حيوان جسم فالمطلوب اي النتيجة الحاصلة منه كل انسان جسم و الانسان حد اصغر و الحيوان حد اوسط و الجسم حد اكبر هذا • ثم ان هذه الامطلاحات غير مختصة بالقياس الحملي فالواجب ان تعتبر بحيث تعمه و غيره فيبدل لفظ الموضوع بالمحكوم عليه و لفظ المحمول بالمحكوم به انتهى • و يريد هذا التعميم

ما نبي الطبعي من ان المشترك المكرر بين مقدمتي القياس فصاعدا يسمى اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب سواء كان موضوعا او محمولا مقدما او تاليا انتهى • وقال الصادق الحلواني في حاشيته في هذه العبارة اشعار بان الحد الاوسط لا يختص بالاقتراني ولا الحكلي ولا البسيط و ظاهر كلام القوم خلاف الكل لاشعاره باختصاصه بالاقتراني الحكلي البسيط •

**المحدود** قد علم معناه بما سبق في لفظ الحد الا ان في المعنى الاخير المستعمل في باب القياس لاتسمى المقدمة ولا الذميمة محدودة اصطلاحا • ويطلق ايضا عند النحاة على قسم من الظروف المسمى بالمرقت و يقابله المبهم و على قسم من المفعول المطلق المسمى بالمرقت ايضا و يقابله المبهم ايضا و يجيء في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة •

**محدد الجهات** هو الفلك الاعظم وقد يطلق عليه بلا اضافة ويجيء في فصل الكاف من باب الفاء •

**الحسد** يفتح الحاء والسين المهملتين في اللغة بدخاوسن كما في الصراح • وفي خلاصة السلوك الحسد حدة عند اهل السلوك ارادة زوال نعم المحسود وقيل الذي لا يرضى اهله بقسمة الواحد وقيل الحسد احسن افعال الشيطان واقبح احوال الانسان وقيل الحسد داء لا دواء له الا الموت وقيل الحسد جرح لا يندمل الا بهلاك الحاسد او المحسود وقيل الحسد نار وقودها الحاسد وقال حكيم الحسد في كل احوال الاشياء مذموم الا بالعلم والعمل بالعلم والسخاوة بالمال والتواضع بالبدن انتهى • در محائف آرد حسد آنست كه زوال نعمت ديگري خواهد و اين در جميع مذاهب حرام است و اما اگر زوال آن نخواهد بلكه بر خود نيز مثل آن خواهد حرام نباشد و اين را غبطه گویند میان اهل بهشت این خواهد بود • در مجمع السلوك مي آرد حسد آرزو بودن بر نعمت غيري كه مخصوص بدو است و يا بر زوال نعمت غيري پس اگر خداي تعالى شخصي را بصفتي مخصوص گرداند و شخصي ديگر آرزو دارد كه آن صفت بمن نيز حاصل شود اين را حسد گویند چه اين شخص آرزو دارد بر زوال خصوص نعمت و اگر آرزو بود بر حصول نعمت غيري بدون زوال آن نعمت و يا خصوص آن نعمت بدان غير اين را غبطه گویند و اين محمود است • و ذكر في منهاج العابدين الحسد ارادتك بزوال نعم الله عن اخيك المسلم مما له فيه صلاح فان لم ترد زوالها فهو غبطة وعلى هذا يحمل قوله عليه وآله وسلم لا حسد الا في اثنين اي لا غبطة الا في ذلك فعبر عن الغبطة بالحسد اتساعا لتقار بهما فان لم يكن فيه صلاح فاردت زواله عنه فذلك غيرة و ضد الحسد النصيحة • فان قيل كيف يعلم ان له فيه صلاح او فساد • قلت يعلم بالظن الغالب فانه جار مجرى العلم في هذا الموضع • ثم ان اشتبه عليك فلا ترد زوال نعمة ولا بقاءها من احد من المسلمين الا مقيدا بالتفويض و شرط الصلاح لتخلص من حكم الحسد انتهى كلام مجمع السلوك •

**الحمد** بالفتح وسكون الميم في اللغة هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري على قصد التعظيم و نقيضه الذم وهذا أولى مما قيل هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل لان الحمد لا يتحقق الا بعد امور ثلاثة الوصف بالجميل وهو المحمود به وكونه على الجميل الاختياري اعنى المحمود عليه وكونه على قصد التعظيم والتعريف الاول مشتمل على جميع هذه الامور بخلاف التعريف الثاني فانه لا يشتمل المحمود عليه ان جعل الباء صلة للوصف كما هو الظاهر والمحمود به ان جعل الباء للسببية فان قيل اذا وصف المنعم بالشجاعة ونحوها لاجل انعامه كانت الشجاعة محمودا بها والانعام محمودا عليه واما اذا وصف الشجاع بالشجاعة لشجاعته لم يكن هناك محمود عليه مع ان هذا الوصف حمد قطعاً • قلت تلك الشجاعة من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها ومن حيث قيامها بمكملها كانت محمودا عليها فهما متغايران هنا بالاعتبار ولذا يقال وصفته بالشجاعة لكونه شجاعاً • ثم الوصف يتبادر منه ذكر ما يبدل على صفة الكمال فيكون قولاً مخصوصاً فصار مورد الحمد للسان وحده • ولما لم يقيد الوصف بكونه في مقابلة النعمة ظهر ان الحمد قد يكون واقعا بازاء النعمة وقد لا يكون • ويقيد الجميل المحمود به بخروج الوصف على الجميل بما ليس بجميل • ويقيد الجميل المحمود عليه بخروج الوصف على غير الجميل • وفي قيد الاختياري إشارة الى ان الحمد اخص من المدح والبعض اعتبر قيد الاختياري في جميع المحمود به وهو غير مشهور فانه يعم الاختياري وغيره على الاظهر وعلى هذا قيل الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري من انعام او غيره والمدح هو الثناء باللسان على الجميل مطلقا يقال مدحت اللؤلؤ على صفاتها ولا يقال حمدتها على ذلك فالحمد يختص بالفاعل المختار دون المدح فانه يقع على الحي وغيره وبالجملة فالممدوح عليه كالممدوح به لا يجب ان يكون اختياري بخلاف المحمود عليه فانه يجب كونه اختياري • ومنهم من منع صحة المدح على ما ليس اختياري وجعل مثال اللؤلؤ مصنوعاً • وتوضيحه ما ذكره السيد السند في حاشية ايساغوجي من ان من يقول بكون الجميل الاختياري ماخوذاً في الحمد انما يقول بكونه ماخوذاً فيه بحسب العقل ولا فرق فيه بين الحمد والمدح صرح به صاحب الكشف حيث قال وكل ذي لب اذا رجع الى بصيرته لا يخفى عليه ان الانسان لا يمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى على الذين انزل فيهم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا آية • ثم سأل كيف ذلك وان العرب يمدح بالجمال وحسن الوجه واجاب بان الذي يسترغ ذلك ان حسن المنظر يشعر عن مخبر مرضي و اخلاق محمودة • ثم نقل عن علماء البيان تخطية المادح على غير الاختياري وجعله غلطاً وهو مخالف للمعقول وقصر المدح على الجميل الاختياري وهذا صريح في ان اخذ الاختياري في الحمد انما هو بحسب العقل وانه لا فرق فيه بين الحمد والمدح انتهى • وايضا صريح في ان الحمد والمدح مترادفان وهذا هو الأشهر كما قيل وقيل ترادفهما باعتبار عدم اختصاصهما بالاختياري فالحمد ايضا



غير مختص بالاختياري كالمَدح واختاره السيد السند في حاشية ايساغوجي واستدل عليه بقوله تعالى  
 عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وبالتحديث المأثور وابعثه المقام المحمود الذي وعدته • قال  
 والحمل على الوصف المجازي وصفاله بوصف صاحبه كالكتاب الكريم والاسلوب الحكيم صرف عن الظاهر •  
 ثم معنى الجبيل الاختياري هو الصادر بالاختيار كما هو المشهور او الصادر عن الاختار وان لم يكن مختاراً فيه  
 كما قال به بعض المتأخرين فعلى القول الثاني لانقضاء صفات الله تعالى لان صفاته تعالى صادرة عن  
 المختار وهو ذاته تعالى اي مستندة اليه وان لم تكن صادرة عنه بالاختيار وكذا على القول الاول بان يرد  
 بالاختياري اعم من ان يكون اختياريا حقيقة أو بمنزلة الاختياري والصفات المذكورة بمنزلة الاعمال الاختيارية  
 لاستقلال الذات فيها وعدم احتياجه فيها الى امر خارج كما هو شأن الاعمال الاختيارية • وفيه  
 ان ذات الواجب تعالى يحتاج في بعض الاعمال الاختيارية الى خارج كازراق زيد مثلا فانه يحتاج فيه  
 الى وجود زيد فالاولى ان يقال المراد بالاختيار المعنى الاعم المشترك بين القادر والموجب وهو كون  
 الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فانه متفق عليه بين المتكلمين والحكام في الواجب  
 وغيره لا كونه بحيث يصح منه الفعل والترك لانه مقبل للانجاب هكذا يستفاد مما ذكر صاحب الاطول  
 و ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية • وبالقيد الاخير خرج الاستهزاء والسخرية اذ لابد في الحمد  
 ان يكون ذلك الوصف على قصد التعظيم بان لا يكون هنالك قرينة صارفة عن ذلك القصد لانه اذا عرى عن  
 مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح ونحوها لم يكن حمدا حقيقة بل كان من السخرية والاستهزاء  
 لا يقال فقد اعتبر في الحمد فعل الجنان والاركان ايضا لانا نقول ان كل واحد منهما شرط لكون فعل اللسان حمدا  
 لاركن منه • وفي اسرار الناحية المدح يكون قبل الاحسان وبعده والحمد لا يكون الا بعده وايضا قد يكون  
 منهيا كما قال عليه السلام احثوا التراب على وجوه المداحين والحمد مأمور به مطلقا قال عليه السلام من  
 لم يحمد الناس لم يحمد الله انتهى • ولا يخفى ما فيه من المخالفة لما سبق عن عموم الحمد النعم الواصلة  
 الى الحامد وغيرها • ثم اعلم ان القول المخصوص الذي يحمدون به انما يريدون به انشاء الحمد وابتعاد  
 الوصف لا الاخبار به فهو انشاء لا خبر وليس ذلك القول حمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال  
 ومظهر لها اي لها مدخل تام في ذلك ومن ثم اى من اجل ان لدالته على صفة الكمال واظهارها لها مدخلا  
 تاما في كونه حمدا عبر بعض المحققين من الصوفية عن اظهار الصفات الكمالية بالحمد تعبيرا عن اللازم بالمرزوم  
 مجازا حيث قال حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان  
 الاعمال التي هي آثار السخارة تدل عليها دلالة قطعية بخلاف دلالة الاقوال فانها وضعية قد يتخلف عنها  
 مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله ونأوه على ذاته وذلك انه تعالى حين يسط بمط الوجود على إمكانات  
 لا تحصى و وضع عليه موائد كرمه التي لا تنهاه فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلالات قطعية

تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل ذلك ومن ثمه قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك والاحصاء يمكن ان يكون بمعنى العلم او العد على سبيل الاستقصاء وعلى كلا التقديرين الضمير المرفوع اعني انت مبتدأ والكاف زائدة وكلمة ما موصولة او موصوفة واختيارها على كلمة من ياباها واثنيت على نفسك صلتها او صفتها كما في قوله • ع • انا الذي ستمني امي حيدرة • وهذه الجملة خبر للمبتدأ والمجموع تعليل لعدم علمه على الله عليه وآله وسلم ثناء عليه تعالى لانه اذا اثنى على نفسه كان ثناء غير متناه فلا يعلم ولا يعد بل لامناسبة لشئ من العلم والعد المذكورين الا لله تعالى او بمعنى القدرة والجملة استينائية كانه قيل من ثنى حق الثناء وتمايمه ويكون كلمة انت تأكيد للضمير المحرور في عليك وما موصولة او موصوفة او مصدرية والمعنى انه لا اقدر على ثناء عليك مثل الثناء الذي اثنيت به بحذف العائد الى الموصول او الموصوف او مثل ثناءك بجعل ما مصدرية • ومقصوده عليه السلام من هذا الكلام اظهار العجز عن مثل ثناء الله تعالى على ذاته وسلب المماثلة بين ثنائه قولاً او فعلاً وبين ثنائه تعالى على ذاته أعلم ان الحمد في العرف هو الشكر في اللغة وهو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً ويجوز ذلك في فصل الرء المهمة من باب الشين المعجمة • قال بعض الصوفية لسان الحمد ثلث اللسان الانساني واللسان الروحاني واللسان الرباني أما اللسان الانساني فهو للعوام وشكره به التحدث لانعام الله و اكرامه مع تصديق القلب باداء الشكر وأما اللسان الروحاني فهو للخواص وهو ذكر القلب لطائف اصطناع الحق في تربية الاحوال وتركيب الافعال وأما اللسان الرباني فهو للعارفين وهو حركة السر لقصد شكر الحق جل جلاله بعد ادراكه لطائف المعارف و غرائب الكواشف بنعت المشاهدة والغيبة في القربة واخذاء ثمرة الانس وخوض الروح في نسيو القدس وذوق الاسرار بمباشرة الانوار •

### فصل الذال المعجمة • الحمد عند اهل العروض سقوط الوند المجموع من آخر الجزء

والجزء الذي فيه الحذ يسمى احذ كذا في عنوان الشرف وجامع الصنائع فاذا اخذ فعل من متفاعلى بحذف عن منه و ابدال متفاعله مهمل من فعل يسمى ذلك العمل حذا وكذا الحال في فعل الماخوذ من مستفعلى • وفي بعض رسائل العروض العربي الحخذ بفك الادغام وبويد هذا ما وقع في المنتخب والصراح من ان الحخذ بفكتين من تصرفات اهل العروض وهو اسقاط الوند المجموع من متفاعلى والقصيدة تسمى حذاء وهذا من البحر الكامل •

### فصل الرء المهمة • الحجر بحركات الحاء وسكون الجيم لغة المنع مطلقاً • وفي الشرع

منع نفاذ القول اي منع لزمه فانه ينعقد عقد الحجر موقوفاً والام عهدية اي قول شخص مخصوص اي الصغير والرتيق والمجنون فلا يصدق على منع القاضي نفاذ اقرار المكره مثلاً • واحتترز عن الفعل فانه

لا حجر فيه لانه لا يفتقر الى اعتبار الشرع فلو تلف الصبي او المجنون او العبد شيئاً يضمنون والاولى ذكر لفظ اللزوم بدل النفاذ لان الناذ اعم من اللازم على انه غير جامع لقول صغير غير عاقل و ملحق به فانه لا يصح اصلاً هكذا صرح في جامع الرموز والبرجندي •

**الحجر** بفتحين بمعنى سنگ كما في الصراح والحجر الاسود هو الحجر المعروف في البيت الحرام •  
والحجر الاسود عند الصوفية عبارة عن اللطيفة الانسانية واسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبيعية وقد سبق في لفظ الحج في فصل الجيم من هذا الباب •

**الحجيرة** بالضم والمكون كما في المنتخب في علم الاطرلاب عبارة عن الام وتيل مغايرة له قد سبق في فصل الميم من باب الالف • واجزاء حجرة عبارتست از سبب وشصت قسم دائرة كه بر روي آن حجرة بود و آنرا درجات حجرة نیز گویند و آن بمنزله درجات معدل النهار است كه مذكوره فلك نهم است كذا في شرح بيست باب •

**التحجر** هو رم صغير ينجذ ويتحجر في العين كذا في بحر الجواهر •  
**الحذر** بالفتح وسكون الدال المهملة عند القراء من مراتب التجريد وقد سبق في فصل الدال المهملة من باب الجيم •

**التحذير** في اللغة مصدر حذر بتشديد الدال المعجمة بمعنى ترسانیدن • وعند النحاة هو المفعول به بتقدير اتق ونحوه مثل حذر و بعد واجتنب وذلك التقدير اما التحذير مما بعده نحو اياك والاسد اي اتق اياك من مقارنة الاسد فالمحذر منه هو الذي وقع بعد اياك وهو الاسد و اما لذكر المحذر منه مكرراً وطول الكلام به نحو الطريق الطريق اي اتق الطريق هكذا يفهم من شروح الكافية •

**الححر** بالفتح والتشديد لغة الخلوص وشرعاً خلوص حكمي يظهر في آدمي لانقطاع حق الغير عنه والحرية بالضم مثله والححر بالضم لغة من الححر بالفتح ويقابله الرقيق ويقابل الحر والحرية الرق هكذا صرح في جامع الرموز • وفي مجمع السلوك والحرية عند السالكين انقطاع الخاطر من تعلق ماسوى الله تعالى بالكليّة پس بنده در مقام حریت وقتی رسد كه غرضي از اغراض دنياوي ويرا نماند و پرواي دنيا وعقبی ندارد چرا كه چيزيكه تودربند آنی بنده آنی • و انسان كامل گفته آزاده آنست كه هشت چيز ويرا بكمال شود اقوال و افعال و معارف و اخلاق نيک و ترك و عزلت و قناعت و فراغت اگر كسي چهار اول داشته باشد آن را بالغ گویند نه آزاد • و آزادگان دو طائفة اند بعضي خمول اختيار كنند و از اختلاط اهل دنيا و قبول هداياي ايشان احتراز نمايند و ميدانند كه صحبت اهل دنيا تفرقه افزاست و بعضي رضا و تسليم نظاره كنند و دانند كه آدمي را وقتی كاري پيش آيد كه نافع باشد اگرچه در نظر او ضار باشد عسى ان تكرر هوا شيئاً و هو خير لكم پس اختلاط اهل دنيا و عدم اختلاط آنها نزد ايشان

برابر است و هم چنین قبول هدیه ورد آن • بدانکه بعضی ملاحظه میگویند که چون بنده بمقام حریت رسد از وی بندگی زائل گردد و این کفر است چرا که بندگی از حضرت رسالت پناه علیه الصلوة والسلام زائل نشد دیگری کیست که درین محل دم زند آری بنده چون بمقام حریت رسد از بندگی نفس خویش آزاد گردد یعنی آنچه نفس می فرماید او بر آن نرود بلکه او مالک نفس خود گردد و نفس مطیع و منقاد او شود تکلیف و مشقت عبادت از او دور شود و در عبادت نشاط و آرام خود داند و بذشاط عبادت بجا آرد و الحرّية نهاية العبودية فهي هداية العبد عند ابتداء خلقته كذا في مجمع السلوك في بيان الطريق

**الحرارة** بالفتح بمعنى گرمی ضد البرودة بمعنى سردی و ماهیتها من البدیهات و ما ذکر فی حقیقتها فی من جملة الاحکام • و بعض الحكماء جعل البرودة عبارة عن عدم الحرارة عما من شأنه ان يكون حارا و قید من شأنه لاحتراز عن الفلك فان عدم حرارته لا یسمى برودة ان لیس من شأنه ان يكون حارا فعلى هذا التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة و هو باطل لانها محسوسة و لاشی من العدم بمحسوس • و اعترض علیه بان الانفصال عدم الاتصال مع انه محسوس • و اجیب بان المحسوس هو المنفصل و عوارضه كاللون و الانفصال يدرك بالوهم التابع للحس الظاهرا بالحس الظاهر فان الحكم بان العدم غير محسوس بالحواس الظاهرة بدیبة فالحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شأنها ان تجمع المتشكلات و غيرها • و ههنا اثبات الاول كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا تحس حرارته بالفعل ولكن تحس بباعد مماسة البدن الحيواني و التأثير منه كالادوية و الاغذية الحارة و يسمى حارا بالقوة و كذا البارد يطلق على البارد بالفعل و البارد بالقوة • و لهم فی معرفة الحار و البارد بالقوة طريقتان التجربة و القياس من الاستدلال باللون و الطعم و الرائحة و سرعة الانفعال مع استواء القوام او قوته و الثاني الاشبه بالصواب ان الحرارة الغريزية اي الطبيعية الملازمة للحیوة الموجودة في ابدان الحيوانات و یسمیها افلاطون بالنار الالهية و الحرارة الكوكبية و النارية انواع متخالفة الماهية لاختلاف آثارها الدالة على اختلاف ملازماتها فی الحقيقة فانه يفعل حر الشمس في عین الغشی من الضربة ما لا يفعل حر النار و الحرارة الغريزية اشد الاشياء مقاومة للحرارة النارية التي لیست غريزية بل غريبة فان الحرارة النارية اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومتها الغريزية اشد مقاومة حتی ان السموم الحارة و الباردة لا يدافعها الا الغريزية و هذا مذهب ارسطو • و قال جالینوس الغريزية و النارية من نوع واحد فالغريزية هي النارية و استفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التیام فاذا ارادت الحرارة او البرودة تفريقها عمر عليها ذلك التفريق • و الفرق بين الحار الغريزي و الغريب ان احدهما جزء المركب و الآخر خارج عنه مع كونهما متوافقيين فی الماهية الثالث قال ابن سینا الحرارة تفرق المختلغات و تجمع المتبائلات و البرودة بالعكس اي تجمع بين المتشكلات و غيرها ايضا لان الحرارة فيها قوة مصعدة فاذا اثرت فی جسم مرکب

من اجزاء مختلفة في رقة القوام وغلظه ينفع الجوز اللطيف الوقيق منه انفعالا اسرع من الكثيف الغليظ فيبتدأ اللطف فاللطف الى الصعود دون الكثيف فانه لا ينفع الا ببطء وربما لم تعد الحرارة فيه خفة تقوي على تصعده فيلزم بهذا السبب تفريق المختلفات • ثم تلك الاجزاء تجتمع با لطبع الى ما يجانسها فان الجنسية علة الضم كما اشتهر والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعا بعد زوال المانع الذي هو الالتئام فنسب الاجتماع اليها كما نسبت الافعال الى معداتها هذا اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا • واما اذا اشد وقوي التركيب لا تفرقها لوجود المانع فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حارل اللطيف صعدا منعه الكثيف فحدث بينهما تمنع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة ولولا هذا العائق لفرقه النار وان غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب معه الكثيف لقلته كالنوشادر فانه اذا اشرفته النار تفرقه النار وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر فلا يدوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل وكذا قيل من حل اطلق نقد استغنى عن الخلق • تنبيه • الفعل الاول للحرارة هو التصعيد والجمع والتفريق لازمان له ولذا قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما جاورها مسكرة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيحدث عن هذا التحريك ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكائفا من باب الوجود لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف • ونعليا في الماء احالته الى الهواء لتفريق بين اجزاء المتماثلات • ونعليا في البيض احالته في القوام لاجمع للاجزاء المختلفة فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاملا قبل تأثير الحرارة فيهما • الرابع الحركة تحدث الحرارة والتجربة تشهد بانكروا بركات مستدلا بانه حينئذ يجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة وتسخن بمجاورتها العناصر الثلاثة فتصير كلها بالتدريج نارا • والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة من وجود القابل ولا تسخن العناصر فان النار متحركة بمشايعة الفلك دون باقى العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وشرح التجريد •

الحشر بالفنم وسكون الشين المعجمة في العرف هو والبعض والمعاد الفاظ مترادفة كما في بعض حواشي شرح العقائد • ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني فالجسماني هو ان يبعض الله تعالى بدن الموتى من القومور والروحاني هو اعادة الارواح الى ابدانها • ثم انهم اختلفوا في ان الحشر إيجاد بعد الفناء بان يعدم الله الاجزاء الاصلية للبدن ثم يعيدها او جمع

بعد التفريق بان يفرق الاجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التاليف ويدل عليه ظاهر قوله تعالى اذا مَرَقْتُمْ كُلَّ مَرْجَلٍ انكم لفي خلق جديد و اَحَقُّ انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفياً او اثباتاً هذا عند من يقول بحشر الاجساد والارواح \* واما المنكر لحشر الاجساد فيقول المعاد الروحاني عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العتلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسية وذنابلها \* وفي بعض حواشي شرح هداية الحكمة المعاد الروحاني عبارة عن احوال النفس في السعادة والشقاوة ويسمى بالآخرة ايضاً \* اَعْلَمَ ان الاقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الابهيين والثالث ثبوتها معاً وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب راي زيد الدبوسي ومعمر بن قدامة المعتزلة وجمهور متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهو المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والنفس تجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلق خلق لكل واحد من الارواح بدنًا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا وليس هذا تناسخاً لكونه عوداً الى اجزاء اصلية للبدن وان لم يكن هو البدن الاول بعينه على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها وقوله تعالى او ليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى الآية وكون اهل الجنة جرداً ومرداً وكون ضرر الجنة مثلي مثل اهل النار وعدم ثبوت شيىء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام كما قال جالينوس لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادةها او هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد كذا في شرح المواقف وتبذير الكلام \*

**الحصر بالفتح** وسكون الصاد المهملة في اللغة الاحاطة والتحديد والتعديد \* وعند اهل العربية هو القصر وهو اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه وكثير من الناس لم يفرق بينه وبين الاختصاص وبعضهم فرق بينهما ورجى في فصل الرأى المهملة من باب القاف \* واما ما قالوا الغالب في التقسيمات حصر المقسم فيما ذكر من الاقسام وقد يخلو عنه فانظروا ان المراد بالحصر ههنا هو الحصر بمعنى التعديد \* ثم المشهور ان هذا الحصر منحصر في قسمين لانه ان كان بحيث يجزم به العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة مع قطع النظر عن الامور الخارجية فهو عقلي والا فهو استقرائي \* قيل كثيراً ما يوجد حصر لم يكف فيه مفهوم التقسيم ولا تعلق له بالاستقراء بل يستعان فيه بتدبيره او برهان فيقال هناك قسم ثالث حقيق بان يسمى حصراً قطعياً ولذا قسم البعض القسم الثاني الى ما يجزم به العقل بالدليل او التنبية والى ما سواه وسمى الاول قطعياً والثاني استقرائياً هكذا يستفاد مما ذكره ابو الفتح في حاشية الجاشية لجلالية

في بحث الدلالة والمولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في تقسيم الكلمة الى الاسم واخويه • وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية هناك ان كان الجزم بالاحصار حاصلا بمجرد ملاحظة مفهوم الاقسام من غير استعانة بامر آخر بان يكون دائرا بين النفي والاثبات فالحصر عقلي و ان كان مستفادا من دليل يدل على امتناع قسم آخر فقطعي اي يقيني و ان كان مستفادا من تتبع فاستقرائي و ان حصل بملاحظة تمايز وتخالف اعتبرهما القاسم فجعلي و لما كان الحصر العقلي دائرا بين النفي و الاثبات لا يمكن ان يكون الاقسام المتخالفة به الا قسمين انتهى • وقال في حاشية شرح الشمسية الحصر الجعلي استقرائي في الحقيقة الا ان لجعل الجاعل مدخلا فيه انتهى • ومثال العقلي قولنا العدد اما زوج او فرد فانا اذا لاحظنا مفهوم الزوج و الفرد جزئنا بان العدد لا يخرج عنهما و حصر الكلمة في الاقسام الثلاثة قيل عقلي وقيل استقرائي • ثم الحصر عند المنطقيين عبارة عن كون القضية محصورة و تسمى مسورة ايضا سواء كانت حملية او شرطية الا ان الحكم في العملية على افراد الموضوع اما جميعها نحو كل انسان حيوان و تسمى محصورة كلية او بعضها نحو بعض الحيوان انسان و تسمى محصورة جزئية و يجيء في لفظ العملية في فصل اللام من هذا الباب و في الشرطية باعتبار تقادير المتقدم اما جميعها او بعضها كما يجيء في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة • ثم المحصورة تنقسم الى حقيقية وخارجية و ذهنية و يجيء ذكر كل منها في موضعه •

**الحصار** بالكسر در لغت قلعه و محاصرة کردن كمي را در جنگ • و نژد منجمان بودن كوكبست ميان دو كوكب ديگر دريك برج يا دو برج كه پس و پيش او باشد ياميان شعاع دو كوكب بدان صفت و آن كوكب را محصور خوانند كذا في كفاية التعليم • بدانكه بودن محصور ميان دو سعد دليل غايت سعادت است و بودنش ميان دو نحس دليل غايت نحوست •

**حصر الكلبي** في جزئياته هو الذي يصح اطلاق اسم الكلبي على كل واحد من جزئياته كحصر المقدمة على ماهية المنطق و بيان الحاجة اليه و موضوعة و كحصر المقسم في الاقسام و حصر الكل في اجزائه هو الذي يصح اطلاق اسم الكل على اجزائه منها حصر الرسالة على الاشياء الخمسة لانه لا يطلق الرسالة على كل واحد من الخمسة و كحصر النوع في الجنس و الفصل كذا في السيد الجرجاني •

**الاحصار** لغة المنع من كل شيء ومنه المحصر بفتح الصاد و هو المنوع من كل شيء كما في الكشاف وغيره • و الاحصار في الشرع منع الخوف او المرض من وصول الحرام الى تمام حجه او عمرته • و المحصر في الشرع المنوع عن الحج او العمرة لخوف او مرض بعد الاحرام كذا في جامع الرموز والدرر • **المحضر** بالضاد المعجمة على ميعة اسم الظرف بمعنى السجل كما في الصراح • و في الغور و شرحه الدرر المحضر ما كتب فيه حضور المتخاصمين عند القاضي و ما جرى بينهما من الاقرار والانكار

والحكم بالبينة أو النكول على وجه يرفع الاشتباه • وكذا السجل • والصك ما كتب فيه البيع أو الرهن أو الاقرار ونحوها • وفي المغرب الصك كتاب الاقرار بالمال وغيره معرب جك والحجة والوثيقة تذاوان الثلثة يعني السجل والمخضر والصك لان في كل منها معنى الحجة والوثاق انتهى • وذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على الآخر فالمكتوب المحذور اذا اجاب الآخر و اقام البينة فالتوقيع و اذا حكم بالسجل •

**المحاضرة** هي عند السالكين الروية قبل رفع الحجاب و يجيى في لفظ الرمال في فصل اللام من باب الواو وحضرت جمع و حضرت وجود حقيقة التناقض را گویند كما يجيى وحضر مقام وحدت را گویند كما في كشف اللغات من هذا الباب •

**المحذور** هو الحرام كما يجيى في فصل الميم من هذا الباب •

**المحقر** على صيغة اسم المفعول من التحقير هو مرادف المصغر و كذا التحقير و يجيى في

فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة •

**الاحتكار** هو لغة احتباس الشيء لغائه و الحكرة بالضم وكون الكاف اسم له • و شرعا اشتراء قوت البشر والبهايم وحبسه الى الغلاء • و قوت البشر كالارز و الذرة و البر و الشعير ونحوها دون العسل و السم • وقوت البهايم كالتمن و نحوه • ومدة الحبس قيل اربعون يوما و قيل شهر و قيل اكثر من سنة و هذه المقادير في حق المعاقبة في الدنيا لكن يا ثم و ان قلت المدة فان الاحتكار مكروه شرعا بشرائط معروفة • و شرط البعض الاشتراء وقت الغلاء منتظرا زيادته كما في الاختيار فلو اشتروا في الرخص و لا يضر بالناس لم يكره حكمة هكذا يفهم من جامع الرموز و الدرر في كتاب الكراهية •

**الحمرة** بالضم وكون الميم في اللغة بمعنى سرخي • وعند اطباء هي الزم الحار الصفراوي الحض فارسيما سرخ باد كذا في بحر الجواهر • وعند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر و صورته هكذا ۞ •

**الحمراء** بالالف الممدودة در لغت سرخ صرف را گویند • و در اصطلاح محدثین جامه را گویند که دروي خطايي سرخ باشند و همپنين خضراء و صفراء نزد شان جامه باشد که خطايي سبز و زرد دارد چنانچه الايچه که در ديار ما بود هكذا في ترجمة صحيح البخاري المسمى بتفسير القاري و اين اصطلاح بجيت آنست که نزد اکثر محدثين پوشیدن پارچه سرخ خالص ممنوع است از جهت تمسک بظاهر حديث اياکم و الحمرة فانما يري الشيطان • و آنچه در لباس آنحضرت منقول است که عليه حلة حمراء ايشان آنرا تاويل ميکنند برين نمط که حال مذکوره مخطط بود بخطوط سرخ اما از آنجا که خطوط بهم پيوسته و نزديک تر بود از دور تمام سرخ نمايان ميشد لهذا راوي در غلط و خطا افتاده بحلة حمراء روايت کرده و پوشيده مباد که تاويل مذکور خلاف ظاهر و بعيد از قياس است و فقهائي مکه بجزاير لبس ثوب احمر قائل اند



وصرف رنگ معصفرا استثناء ميكندد و مي فرمايند كه حديث اياكم و الحمرة در رنگ معصفرا و ارد است و الف و لام او براي عهد است و قصه و ورد آن باين وجه روايت مي كندد كه آن حضرت عليه الصلوة و السلام گذر فرمودند در جائيكه مردمان رنگ معصفرا تيار كرده پارچه ها رنگ مي كردند پس آن حضرت فرمودند كه اياكم و الحمرة الحديث زير اچه اصل در لام عهد است اما وقتيكه چيزي معهود نباشد پس بالضرورة براستغراق محمول مي شود اگر ممكن باشد و گر نه بر جنس هكذا في كتب الفقه •

**المحمر** بكسر الميم عند الاطباء دواء يجذب لطيف الدم الى الجلد جذبا قويا يبلغ ظاهرة مع تسخين فيحمر لونه كالخردل كذا في الموجز و بحر الجواهر •

**المحمره** اسم السبعية كما يجيء في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •  
**الحورية** بانضم فرقة من المتصوفة المبطله و مذهب ايشان مثل مذهب حاليه است الا آنكه ميگويند حوران بهشتي در بيهوشي نزد ما مي آيند و ما را با ايشان صحبت واقع مي شود و چون بهوش مي آيند غسل مي كندد كذا في توغيح المذاهب •

**المحور** بالكسر ثم السكون ثم الفتح في اللغة بمعني تير چرخ كه بران گردد و چوبي كه بآن خمير نان را پي كندد كما في كنز اللغات • و عند المهندسين هو الخط المستقيم الواصل بين القطبين اي المتروك و ضوله بين القطبين فان الاخراج بالفعل غير معتبر عندهم • و محور العالم هو محور الفلك الاعظم كما يجيء في لفظ القطب و يسمى بخط المحور ايضا كما في كشف اللغات • و محور المخروط المستدير سهمه و كذا محور الاسطوانة المستديرة سهمها • و محور العضلة على ما في بحر الجواهر عند الاطباء هو العصب الذي ينفذ في العضلة من جهة و يخرج من اخرى •

**فصل الزاء المعجمة \* المحرز** بكسر الحاء و سكون الراء المهملتين في اللغة الموضع الحصين يقال احرز اذا جعله في المحرز كذا في المغرب • و في الشرع ما يحفظ فيه المال عادة اي المكان الذي يحرز فيه كالدار و الحانوت و الخيمة و الشخص نفسه • و المحرز على صيغة اسم المفعول من الاحراز ما لا يعده صاحبه مضيقا كذا في البحر الرائق في كتاب السرقة في فصل المحرز • و في فتح القدير المحرز في اللغة الموضع الذي يحرز فيه الشيء و كذا في الشرع الا انه بقيد المالية اي المكان الذي يحرز فيه المال كالدار و الحانوت و الخيمة و الشخص •

**الحز** بالفتح و التشديد في اللغة القطع و الفرجة • و عند الاطباء هو تفرق اتصال يكون في وسط العضلة عرضا كذا في بحر الجواهر •

**الحمزية** بالفتح فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب حمزة بن ادرك و افقوا الميمنية الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار كذا في شرح المواقف •

**الحيز** بالفتح و كسر الياء المثناة التحتانية المشددة وقد جاء بتخفيف الياء و سكنها ايضا كما في المنتخب هو في اللغة الفراغ مطلقا سواء كان مساريا لما يشغله او زائدا عليه او ناقصا عنه يقال زيد في حيز و سبع يسعه جمع كثير او في حيز ضيق لا يسعه هو بل بعض اعضائه خارج الحيز كذا قيل • و في اكثر كتب اللغة انه المكان و في اصطلاح الحكماء و المتكلمين لا يتصور زيادة الشيء على حيزه ولا زيادة حيزه عليه • قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد في بيان الصفات السلبية الحيز و المكان و احد عند من جعل المكان السطح او البعد الجبرد المحقق وكذا عند المتكلمين الا انه بمعنى البعد المتوهم فما قال شارح التفناراني من ان الحيز اعم من المكان لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فالجوهر الفرد متحيز و ليس بمتكلم لم نجد الا في كلامه • و اما عباراتهم فنقصم عن اتحاد معنى الحيز و المكان انتهى • و يوبده ما وقع في شرح المواقف في مباحث الكون و هو ان المتكلمين اتفقتوا في انه اذا تحرك جسم تحرك الجواهر اظاهرة منه و اختلفوا في الجواهر المتوسطة فتقيل متحرك و قيل لا وكذلك الحال في المستقر في السفينة و هو نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا وكذا الجواهر المتوسطة لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل و ان فسر الحيز بالجواهر المحيطة لم يكن الجواهر الوسطاني مفارقا لحيزه املا • و اما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض و ان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجواهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اعلا انتهى فان هذا مريع في ان الحيز و المكان مترادفان لغة و اصطلاحا فان المعنى الاخير لغوي للمكان و الاول اصطلاح المتكلمين على ما صرح بذلك شارح المواقف في مبحث المكان • وقال شارح الاشارات ان المكان عند الثنائين بالجزء غير الحيز لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي و هو ما يعتمد عليه المتكلم كالارض للسري • و اما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلا كذا داخل الكوز للماء • و اما عند الشيخ و الجمهور فيما واحد و هو السطح الباطن من الجسم الخارجي المماس للسطح الظاهر من الجسم الحيوي • وقيل حاصله ان المكان عند المتكلمين قريب من معناه اللغوي ومعناه اللغوي ما يعتمد عليه المتكلم فان ضمير هو راجع الى المفهوم اللغوي بدليل ان المكان عندهم بعد موهوم لا امر موجود كالارض للسري و ان الحيز غير المكان عندهم فالحيز هو الفراغ المتوهم مع غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدمه كما قال شارح الحزباني و المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه و الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولا بالمتحيز انتهى يعني ان الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولا و الآن خال عن الشاغل على ما هو رأي المتكلمين و الا يصير الخلاء مرادفا للحيز و لذا قيل ان الخلاء

عندهم اخص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم والحيز هو الفراغ الموهوم من غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدم حصوله والمفهوم من كلام شارح هداية الحكمة ومحييه العلمي ان الحيز عند القائلين بان المكان هو السطح اعم من المكان فان الحيز عندهم ما به يمتاز الاجسام فى الإشارة الحسية فهو متناول ايضا للوضع الذي به يمتاز المحدد اعنى الفلك الاعظم من غيره فى الإشارة الحسية فهو متحيز وليس في مكان لان المكان هو السطح الباطن المذكور ولا يرد على هذا التفسير البيروني والصورة النوعية اذ الاجساد وان كانت تتمايز بهما لكن لا تتمايز بهما فى الإشارة الحسية اذ لا وضع لهما • ان قيل يلزم ان يكون لغير المحدد حيزان انه لهذه الاجسام وضع ومكان • قلت بالوضع والمكان يحصل التمايز بين الاجسام فى الإشارة الحسية فالمجموع حيز واحد والمركب بالوضع ههنا هو المقولة او جزؤها • فائدة • قال الحكماء كل جسم فله حيز طبيعي ولا يمكن ان يكون له حيزان طبيعيان • قال العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة المفهوم من كلام السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ان الحيز الطبيعي هو ما يكون لذات الجسم مدخل فيه سواء كان مستندا الى جزئه او نفس ذاته او لازم ذاته والمفهوم من بعض مؤلفاته ان المكان الطبيعي هو ما يكون مستندا الى الصورة النوعية حيث ابطل استناد ذلك المكان الى الجسمية المشتركة لكون نسبتها الى الاحياز كلها على السوية وكذا الى الهيولى لكونها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق وكذا الى امر خارج لكون الفرض خلوه عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة فهو مستند الى امر داخل فيه مختص به وهو المركب بالطبيعة وهذا المعنى اخص من الاول والمركب بالطبيعة على المعنى الاول الحقيقية • ثم المفهوم من كلام صاحب هداية الحكمة ههنا هو المعنى الاول ومن كلام شارحه ههنا المعنى الثاني ومن كلام شارحه في مبحث الشكل ان المراد من كون المكان طبيعيا للجسم ان المكان من العوارض الذاتية له لا من الاعراض الغريبة حيث يقول وما يعرض لشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لازمة له من حيث هو لا يكون عارضا له لذاته انتهى • ويفهم من اشارات الشيخ ان المكان الطبيعي للجسم ما يكون ملايما لذاته ولا يخفى انه يمكن تطبيقه على الاول والثالث بل على الثاني ايضا من تخصيص فى الملايمة لكنه خلاف الظاهر وبالجمله كلامهم في هذا الباب لا يخلو عن الاضطراب انتهى ما ذكره العلمي • فائدة • قال الحكماء المكان الطبيعي للمركب مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ماعداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خُلي وطبعه طالبا لذلك الحيز • وان تساو البسائط كلها مكانه هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه اذا اخرج ذلك المركب عن ذلك المكان لم يعد اليه طبعابل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له والبسيطان المتساويان حجما ومقدارا قد يختلفان قوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص مقدارا اقوى قوة فالمعتبر هو التساوي فى القوة

دون الحجم والمقدار • وقد يفصل ويقال انه ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا قوة و كان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب و ان تساويا فاما ان يكون كل منهما متمانعا للآخر في حركته اولا فان لم يتمانعا افتروا ولم يجتمعا الا بقاسرو ان تمانعا مثل ان تكون النار من تحت الارض و الارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر اولا فعلى الاول يتعارقان فيجتبس المركب في ذلك المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشد عند القرب من احيازها وتفر عند البعد وان تركب من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب لطبعه في حيز الغالب كما مر وان تسارت فان كانت الثلاثة متجاورة كالارض و الماء و الهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء و ان كانت متباعدة كالارض و الماء و النار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين و لان الارض و الماء يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار و ان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط و الا ففى حيز الغالب • هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضى آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم كذا في شرح المواقف • و حيز نرد منجمان عدا رتست آزانكه كوكب روزي بروز بالاي زمين باشد و كوكبي شبي زبر زمين باشد اين در شجرة گفته •

**التحيز هو الحصول في المكان على ما في شرح المواقف في مقدمة الموقف الثالث** وهذا و ان كان في نفسه صحيحا باعتبار ترادف التحيز و المكان لكن اولى ان يفسر بالحصول في التحيز لكونه صحيحا مطلقا سواء اعتبر ترادفهما اولا •

**المتحيز هو الحاصل في التحيز** • وبعبارة اخرى القابل بالذات او بالتبعية للاشارة الحسية • فعند المتكلمين لاجوهر الا المتحيز بالذات الى القابل للاشارة بالذات و اما العرض فمتحيز بالتبع • وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزا بالذات و قد لا يكون متحيزا املا كالجواهر المجردة هكذا يستفاد مما ذكر في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة و مبحث الجوهر و العرض • قال صاحب المحاكمات المتحيز لثلاثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال كالصورة و الجسم و اما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلو له في الغير كالأعراض او على سبيل حلول الغير فيه كالهيوالى فانه متحيز بشرط حلول الصورة فيها •

**فصل السنين المهمة \* الاحتباس** بالباء الموحدة عند الأطباء هو احتقان المواد في البدن و يجيى لازما و متعديا و منه احتباس لطس كذا في حدود الامراض •

**الحدس** بالفتح و سكون الدال المهمة في عرف العلماء هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعة من غير قصد و اختيار سواء كان بعد طلب اولا فيحصل المطلوب و هو ماخوذ من الحدس بمعنى السرعة

السيرو لذا عرف في المشهور بسرعة الانتقال من المبادي الى المطلوب بحيث كان حصولها معا • وفيه تسامح اذ لا حركة في الحدس ولذا يقابل الفكر كما يجيء • السرعة لا توصف الا بالحركة فكأنهم شبهوا عدم التدرج بالانتقال بسرعة الحركة وعبروا عنه بها • وقيل هو جودة حركة النفس الى اقتناص الحدود الوسطى من تلقاء نفسها • وقيل هو تمثيل الحد الاوسط وما يجري مجراه دفعة في النفس • وقيل هو الظفر للحدود الوسطى وتمثل المطالب معها دفعة من غير حركة سواء كان مع الشوق الى المطالب تدرجا او لم يكن دون الحركة الاولى وهى الانتقال من المطالب الى المبادي وعلى هذا القول فمرادهم بقولهم لا حركة في الحدس نفى الحركة الثانية او نفى لزوم الحركة مطلقا كذا ذكر في الصادق الحلواني في حاشية الطيبي • و يجزى تحقيق هذا في لفظ الفكر في فصل הראء المهمة من باب الفاء •

**الحدسيات** في عرف الحكماء والمتكلمين هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس فان كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين تعد من القطعيات كعلم الصانع لاتقان فعله فانما لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا حال اختلاف القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها وان لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي تعد من الظنيات ولذلك ترى الاختلاف فالبعض جعلها من القطعيات والبعض الآخر من الظنيات هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف • واختلف في اشتراط تكرار المشاهدة في الحدسيات فقليل لابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي فانه لو لم يكن نور القمر مستفادا من نور الشمس بل كان اختلاف تشكيلاته النورية اتفاقيا لما استمر هذا الاختلاف على نمط واحد وهكذا في التجربات • والفرق بينهما من وجوه الاول ان السبب في التجربات غير معلوم الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعله لم يكن داعيا ولا اثيريا بخلاف الحدسيات فان السبب فيها معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقسية مختلفة بحسب اختلاف العلل وماهياتها يعني ان السبب في التجربات معلوم السببية مجبول من حيث خصوصية الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب سقمونيا علم ان هناك سببا لاسهال وان لم يعلمه بخصوصيته ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه عن الشمس علم ان نور القمر مستفاد من الشمس كذا ذكره السيد السند في حاشية شرح الطوالع • والثاني ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يعرف بواسطته المطلوب بخلاف الحدس • والثالث ان جزم العقل بالتجربات يحتاج الى تكرار المشاهدة مرارا كثيرة وجزم العقل بالحدسيات غير محتاج الى ذلك بل يكفي فيه المشاهدة مرتين لانضمام القرائن اليها بحيث يزول التردد عن النفس • وقيل الحق ان المشاهدة مرتين ايضا غير لازمة في الحدسيات

عند انضمام القرائن المذكورة إليها بل المشاهدة أيضا ليست بلازمة فان المطالب العقلية قد تكون حدسية • ثم الظاهر ان العاديات داخله في الحدسيات على ما قيل هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي •

**الاحتراس** بالراء المهملة عند اهل المعاني نوع من اطذاب الزيادة ويسمى التكميل وهو ان يوتى في وسط الكلام او آخره الذي يوهم خلاف المقصود بما يرفع ذلك الوهم • وقولهم الذي صفة الكلام وقولهم بما يرفع متعلق بيوتى كقولته تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يعلم ان المنافقين لكاذبون فالجملة الوسطى احتراس لئلا يتوهم ان التكذيب لما في نفس الامر • قال في عروس الانراح فان قيل كل من ذلك اذ كان معنى جديدا فلا يكون اظذابا قلنا هو اظذاب لما قبله من حيث رفع توهم غيره وان كان له معنى في نفسه وكقولته تعالى لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون فقوله وهم لا يشعرون احتراس لئلا يتوهم نسبة الظلم الى سليمان • وانما سمي بالاحتراس لان الاحتراس هو التحفظ وفيه تحفظ الكلام عن نقصان الايهام ووجه تسميته بالتكميل ظاهر • ثم النسبة بينه وبين الايغال ان الاحتراس اعم منه من جهة انه يكون في البيت وغيره ويكون في اثناء الكلام و آخره بخلاف الايغال فانه يجب ان يكون في آخر البيت واخص منه من جهة انه يجب ان يكون لرفع ايهام خلاف المقصود بخلاف الايغال فانه لا يجب ان يكون لرفع الايهام المذكور فبينهما عموم وخصوص من وجه • واما النسبة بينه وبين التذييل فالظاهر انها المباينة لانه يجب ان يكون الاحتراس لرفع ايهام خلاف المقصود ويجب ان يكون التذييل للتأكيد اللهم الا ان يجوز كون الشيعى مؤكدا لشيئى ورافعا لايهام خلاف المقصود ايضا فتكون النسبة بينهما حينئذ عموما من وجه هذا كله خلاصة ما في الاتقان والاطول والمطول وحواشيه والنسبة بينه وبين التتميم قد سبق في فصل الميم من باب الاء المثناة الفوقية •

**الحس** بالكسر والتشديد هو القوة المدركة النفسانية وايضا رجح ياخذ النساء بعد الولادة • والحواس هي المشاعر الخمس وهي البصر والسمع والذوق والشم واللمس كذا في بحر الجواهر • والحواس جمع الحاسة وهي الخمس المذكورة على ما في المنتخب والاقتصار على تلك الخمس بناء على ان اهل اللغة لا يعرفون الا هذه الخمس الظاهرة كما ان المتكلمين لا يثبتون الالهة • واما الحواس الخمس الباطنة وهي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصورة فانما هي من مخترعات الفلاسفة • فان قلت تعريف الحس بالقوة المدركة غير جامع على مذهب الفلاسفة لخروج الخيال والذاكرة والمتصورة لانها ليست مدركة بل معينة في الادراك قلت المراد بالمدركة على مذهبهم القوة التي بها يمكن الادراك سواء كانت مدركة في نفسها او معينة • اعلم ان الحكماء والمتكلمين قالوا العقل حاكم بالضرورة بوجود الحواس الخمس الظاهرة لا يحصرها في الخمس لجواز ان يتحقق في نفس الامر

حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الائمة لا يعلم قوة الابصار • ثم انه لا شك ان الله تعالى خلق كلا من الحواس لا ادراك اشياء مخصصة كالسمع للاصوات و الذوق للطعوم و الشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى • واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف فالحكام و المعتزلة قالوا بعدم الجواز و اهل السنة بالجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فيها فلا يمنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا ولكن اتفقوا على عدم الجواز بالفعل • فان قيل الذائقة تدرك حلاوة الشيء و حرارته معا قلنا ابل الحلاوة تدرك بالذوق و الحرارة باللمس الموجودين في الفم و اللسان • واما الحواس الباطنة فقال الحكماء المفهوم اما كلي او جزئي و الجزئي اما صور و هي المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة و اما معان و هي الامور الجزئية المنترعة من الصور المحسوسة و لكل واحد من الاقسام الثلاثة مدرك و حافظ فمدرك الكلي و ما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل و حافظه المبدأ الفياض و مدرك الصور هو الحس المشترك و حافظها الخيال و مدرك المعاني هو الوهم و حافظها الذاكرة و لابد من قوة اخرى متصرفة سميت مذكورة و متخيلة و بهذه الامور السبعة تنظم احوال الادراكات كلها هذا كلام على الاجمال و تفصيل كل منها يطلب من موضعه • تنبيه • الحواس الباطنة اثبتها بعض الفلاسفة و انكرها اهل الاسلام و توضيحه على ما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم ان المحققين اتفقوا على ان المدرك للكليات و الجزئيات هو النفس الناطقة و ان نسبة الادراك الى قواها نسبة القطع الى السكين • و اختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها اوني آلتها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم صور الكليات فيها و صور الجزئيات المادية ترسم في آلتها بناء على ان النفس بسيطة مجردة و تكيفها بالصور الجزئية يذاني بساطتها فادراك النفس لها ارتسامها في آلتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات و ارتسام بالواسطة في النفس على ما توهم و ذهب جماعة الى ان جميع الصور كلية او جزئية انما ترسم في النفس لانها المدركة لاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها و ذلك لاينا في ارتسام الصور فيها غاية ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا مالم يفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر و لم يرسم فيها صورته و اذا فتحت ارتسمت و هذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها و غير المحسوسة المنترعة عنها من محال و من ذهب الى الثاني نفاه انتهى كلامه • و انما قال ان المحققين اتفقوا لان بعض الحكماء ذهب الى ان المدرك للكليات و ما في حكمها من الجزئيات المجردة هو النفس الناطقة و المدرك للجزئيات المادية هو هذه القوى الجسمانية من الحواس الظاهرة و الباطنة و على هذا المذهب ايضا اثبات الحواس الباطنة ضروري • فائدة • ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسماعة علم

بالمسموعات والابصاري الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وهكذا • وخالفه فيه جمهور المتكلمين فاننا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فاننا نجد بين الحالين فرقا ضروريا وللشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف • فائدة • جميع الحواس مختص بالحيوان لا يوجد في غيره كالنباتات والمعادن والتمس يعم جميع الحيوانات لان بقائه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذا جعل التمس منتشرا في جميع الاعضاء و لذا سميت الملموسات باوائل الحسوسات و اما سائر الحواس فليست بهذه المثابة فقد يغلو الحيوان عنه بالخراطيين الفاقد للحواس الاربعة الظاهرة •

**الحس المشترك** هو عند الحكماء القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة و يسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فالحواس كأجواسيس لها و لهذا تسمى حسا مشتركا فتطاع النفس بواسطة الارتسام فيها تلك الصور عند المحققين او تدرك هذه القوة تلك الصور عند بعض كمارم • و محل هذه القوة التجويف الاول من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ و ذكروا لاثباتها وجوها منها ان القطرة النازلة نراها خطأ مستقيما و الشعلة التي تدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة و ليسا في الخارج خطأ ودائرة فهما انما يكونان كذلك في الحس و ليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو فهو لارتسامها في قوة اخرى سوى الباصرة ترسم فيها صورة القطرة و الشعلة و تبقى قليلا على وجه متصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خط دائرة • ومنها انه لولا ان فينا قوة مدركة للحسوسات كلها لما امكنا ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون اوليس هذا الملون فان الحاكم لابد ان يحضره الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما و ليس شيئا من القوى الظاهرة كذلك و لا العقل لانه لا يدرك الماديات و تفصيل هذا مع الرد عليهم يطلب من شرح المواقف و غيره •

**الحسي** هو المنسوب الى الحس فهو عند المتكلمين ما يدرك بالحس الظاهر و عند الحكماء ما يدرك بالحس الظاهر و الباطن و الحسي يسمى محسوسا هكذا يستفاد من الاطول و يقابل الحسي العقلي و هو ظاهره • و يؤيده ما وقع في شرح التجريد من ان كلا من الالم و اللذة حسية و عقلية و الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة و اما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة انتهى • فقد اراد بالحسي والعقلي ما هو على مذهب الحكماء و لاخفاء في التقابل عند المتكلمين فانهم لما لم يقولوا بالحواس الباطنة انحصر عندهم المدركات في الحسي و العقلي ايضا بلاسترة • و المراد بالحسي في باب التشبيه حيث يقول اهل البيان التشبيه اما طرزا حسيان او عقليان او مختلفان هو ما يدرك هو او مادته باحدي الحواس الظاهرة كما ان المراد بالعقلي هناك مالا يدرك هو و لامادته بتمامها باحدي الحواس الظاهرة سواء ادرك بعض مادته او لا فدخل في الحسي الخيالي و هو المعدوم الذي فرض مجتمعا من امور كل واحد



منها يدرك بالحس و دخل فى العقلى الوهمي اي ما هو غير مدرک بها اي باحد الحواس الظاهرة و لو ادرك على الوجه الجزئي لکن مدرکاً بها كانياب الاغوال و كذا دخل فى العقلى الوجداني وهو ما يدرك بالقوى الباطنة و ليس من الخيالي و الوهمي السابقين و هي المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوس بالحس الظاهر و المشهور ان الحسي ما ادرك بالحس الظاهر و العقلى ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل فعلى هذا الوهميات و الخياليات و الوجدانيات واسطة بين الحسي و العقلى • و الاولى بالاختيار في باب التشبيه هو الاول لان المتبادر الى الوهم جعل المحسوس المخترع داخلاً فى المحسوس و لان فيه تليل الاقسام و تسهيل الامر على الطلاب هكذا يستفاد من المطول و الاطول في بحث التشبيه • و الحسي عند الاصولييين يطلق على مقابل الشرعي كما يجيى في فصل العين المهمة من باب الشين المعجمة •

**الحسيات** جمع الحسي و تسمى بالمحسوسات ايضاً و الحسيات فى القضايا تطلق على معنيين الاول القضايا التي يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر او الباطن و تسمى محسوسات و مشاهدات ايضاً و هي من المقدمات اليقينية الضرورية كذا في شرح الطوالع • فقله بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس اي بدون واسطة تكرار الحس فخرج المجربات و بدون الحدس فخرج الحسيات و انما قال يجزم بها العقل و لم يقل يجزم به الحس كما وقع فى الطوالع لان كون الحس مدرکاً انما هو على مذهب البعض و هو خلاف التحقيق فان الحس آلة لادراك العقل لا مدرک كما عرفت • و يمكن تطبيق عبارة الطوالع على ما هو التحقيق بان يقال معنى كون الحس جازماً انه لا يتوقف جزم العقل بعد الاحساس على امر آخر فکان الحس هو الجازم • اعلم ان الحس لا يفيد الا حكماً جزئياً كما في قولك هذه النار حارة اذ لا سبيل له الى ادراك الكلي فالحسيات كلها احكام جزئية حائلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كما وقع في شرح اشراق الحكمة و اما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد للعقل اذا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع بناء على ان الاحساسات الجزئية تعدد النفس بقبول الحكم الكلي من المبدأ الفياض فهو حكم اولي موقوف على تكرار الاحساس مع الوقوف على العلة و بهذا يمتاز عن المجربات فانه لا وقوف فيها على العلة و ان كان يشاركه فى الاحتياج الى تكرار المشاهدة و لذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يجري مجرى المجربات فظهر ان تعميم الحسيات للجزئيات و الكليات باعتبار البناء المذكور و الا فالتحقيق ان الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المتربة عليها ثم الفرق بين الحسيات الكلية و الاستقراء ان الاستقراء يحتاج فيه الى حصر الجزئيات اما حقيقياً او ادعائياً كما يجيى درن الحسيات الكلية • ثم انه لا شك ان تلك الاحساسات انما تودي الى اليقين بالحكم الكلي اذا كانت صائبة فلو لا ان العقل يميز بين الحق و الباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب

عن الخطأ فلاجل هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحسيات ولعدم هذا التمييز في الحيوانات العجم كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس بلا مدخل عقل فيها ولا يترتب عليها الاحكام الكلية بخلاف الانسان. فان قيل اذا لم يكن الاحكام الكلية حاملة للحيوان فكيف يهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت ذلك لعدم التمييز بين الامثال لا للحكم الكلي هذا خلاصة ما ذكره السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية شرح انشيمسية. اعلم ان كلمات القوم مختلفة في هذا المقام فصاحب شرح الطوائع يجعل المحسوسات مرادفة للملاحظات كما عرفت والسيد السند يجعلها اخص منها حيث قال في شرح المواقف المشاهدات ما يحكم به بمجرد الحس الظاهر وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن وتسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية وهكذا وقع في شرح الشمسية حيث قال ان كان الحكم الحس في المشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات وهكذا ذكر ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق. وقد صرح في شرح المطالع بانها اعم منها حيث قال المحسوسات هي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة احد الحواس وتسمى مشاهدات ان كانت الحواس ظاهرة وجدانيات ان كانت باطنة. والثاني ما للحس مدخل فيها فيتناول التجريدات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات وبعض الحدسيات والمشاهدات وبعض الوجدانيات وهي بهذا المعنى ايضا من العلوم اليقينية الضرورية. فائدة. ابدينيات اى الاوليات وما في حكمها من القضايا القطرية تقوم حجة على الغير على الاطلاق واما الحسيات فلا تقوم حجة على الغير الا اذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك مالم يكن له ذلك المشعور والشعور على هذا القياس البراقي فان للمشاهدة مدخلا في الكل هكذا ذكر السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته.

**المحسوس** هو الحسي اى المدرك بالحس والمحسوسات الجمع وهو قد يكون محسوسا بالامانة بالذات وقد يكون محسوسا بالعرض. والمحسوس بالذات ما يكون محسوسا بالتبعية والمحسوس بالعرض ما يكون محسوسا بالتبعية لا بالامانة مثلا البصر يحس الضوء واللون بالذات والعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والقرب والبعد بالعرض اى بتوسط الضوء واللون. وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اعلا لكن يقدار المحسوس بالتحقيقة كالصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اعلا لا امانة ولا تبعا. والفرق بين السعنيين واضح فانك قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولاً وبالذات وبالجسم ثانياً وبالعرض وليس معناه ان للبياض قيامين احدهما بالسطح وآخرهما بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام

منسوباً الى السطح اولاً وبالذات و الى الجسم ثانياً وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلاً مرئياً بالذات و مرئياً بالعرض فاذا قلنا اللون مرئى بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به لا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره و ذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر و اذا قلنا المقدار مرئى بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولاً بالذات و بالمقدار ثانياً وبالعرض واما كون الشخص اباً عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما و علم ان المقدار مثلاً له انكشاف فى الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاندفع ما ذكره الامام فى المباحث المشرقية من ان الامور المذكورة من العظم و العدد و الشكل ونحوها ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض مالا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي كذا في شرح المواقف في مبحث النفس الحيوانية • ثم المحسوسات من الكيفيات هي ما يدرك بالحس ايضاً وانواعها بحسب الحواس خمسة الملموسات وتسمى باوانل المحسوسات ايضاً كما مر والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشموحات و هي ان كانت كيفيات راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر عنه زوالها سميت انفعاليات كصفرة الذهب و حلاوة العسل و الا سميت انفعالات كصفرة الوجع و حمرة الخجل والمحسوسات من القضايا عرفت قبيل هذا •

**الاحساس** بكسرة الهمزة هو قسم من الادراك وهو ادراك الشيء الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك مكثوفة ببيات مخصوصة من الالين والكيف والكم والوضع وغيرها فلا بد من ثلثة اشياء حضور المادة و اكتناف البيات و كون المدرك جزئياً كذا في شرح الاشارات • والحاصل ان الاحساس ادراك الشيء بالحواس الظاهرة على ما يدل عليه الشروط المذكورة و ان شئت زيادة التوضيح فاسمع ان الحكماء قسموا الادراك على ما اشار اليه شارح التجريد الى اربعة اقسام الاحساس و هو ما عرفت والتخيل و هو ادراك الشيء مع تلك البيات المذكورة في حال غيبته بعد حضوره اي لا يشترط فيه حضور المادة بل الاكتناف بالعوارض و كون المدرك جزئياً و التوهم و هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات و التعقل و هو ادراك المجرد عنها كلياً كان او جزئياً انتهى • و لاختلاف في ان الحواس الظاهرة لا تدرك الاشياء حال غيبتها عنها و لا المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات و لا المجرد عن المادة بل انما تدرك الاشياء بتلك الشروط المذكورة و ان المدرك من الحواس الباطنة ليس الا الحس المشترك فانه يدرك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة ولكن لا يشترط في ادراكه حضور المادة فادراكه من قبيل التخيل اذنى التخيل لا يشترط حضور المادة • ولذا قيل في بعض حواشي شرح الاشارات ان التخيل هو ادراك الحس المشترك الصور التخيلية الا الوهم فانه يدرك المعاني لا الصور فادراكه من قبيل التوهم و اما ادراك التعقل فلا يكون الا من قبيل التعقل فانه لا يدرك الماديات فثبت ان الاحساس هو ادراك الحواس الظاهرة

والتخيل هو ادراك الحس المشترك و الوهم هو ادراك التوهم و التعقل هو ادراك العقل و الله تعالى اعلم هذا و قد يسمى الكل احساسا لحصولها باستعمال الحواس الظاهرة او الباطنة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي في مبحث الكليات • وبالجملة فللاحاساس معنيان احدهما الادراك بالحواس الظاهرة والاخر بالحواس الظاهرة او الباطنة واما التعقل فليس احساسا بكلا المعنيين •

**فصل الصار المهمة \* الحرص** بالكسر و سكون الراء المهمة عند السالكين ضد القذاعة و هو طلب زوال نعم الغير و قيل طلب ما لا يقسم و قال اهل الرياضة الحرص فغير مذموم عند العقلاء كذا في خلاصة السلوك • و في امطلاحات السيد الجرجاني الحرص طلب شيء باجتهد في اصابه • **الحصة** بالكسر و التشديد هي عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما فهي فرد اعتباري بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات • و قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث التمييز الحصة اطلاق في المتعارف الاعلى الفرد الاعتباري الذي يحصله العقل من اخذ المفهوم الكلي مع الاضافة الى معين و لا تطلق على الفرد الحقيقي و يجيء في لفظ التقيد في فصل الدال المهمة من باب القاف و يؤيد ما وقع في حاشية السيد على شرح المطالع في مباحث الفصل من ان الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث انها مقيدة بتقيد هو خارج عنها و هكذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول حيث قال الحصة عبارة عن تمام الحقيقة متنوعة بالعوارض المشخصة انتهى • و بالجملة فالتقيد في الحصة خارج عن الحقيقة و في الفرد الحقيقي داخل فيها • و الحصة عند اهل الجفر اسم تسطير التفسير و يسمى ايضا بالبرج و الزمام و الاسم •

**حصة البعد** عند الرياضيين عبارة عن قوس عرض الكوكب و الميل الثاني لدرجة مجموعين ان كان العرض و الميل الثاني كلاهما في جهة واحدة بان كانا شماليين او جنوبيين و عن قوس الفضل بين العرض و الميل الثاني ان كانا مختلفين في الجهة فجهة حصة البعد اما جهة المجموع او جهة الفضل كذا في الزيج الايلخاني فحصة البعد قوس من دائرة العرض •

**حصة العرض** عند اهل الهيئة هي قوس من منطقة المثل على التوالي مبتدئة من نقطة الرأس الى النقطة التي عليها تقاطع دائرة عرض الكوكب الممثل وهي شاملة لحصة عرض القمر و غيره من المتحركة • و قد يقال حصة العرض قوس من منطقة المائل على التوالي بين الرأس و موضع القمر منه اي من المائل و بهذا المعنى يستعمل في الزيجات كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

**حصة الكوكب** عندهم عبارة عن مقدار ما يستر الكوكب من قطر الشمس كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضا في شرح التذكرة في الفصل الخامس من الباب الرابع •

الحفصية بالغاء هي فرقة من الاباضية اصحاب ابي حفص بن ابي مقدم وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف • وفي امطلاحات السيد الجرجاني الحفصية هو ابوحفص بن ابي المقدم زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما •

فصل الضاد المعجمة \* الحضيض بالضاد المعجمة ككروم في اللغة بمعنى يستي زمين ودامن كوه كما في المنتخب • وعند اهل الهيئة هو نقطة مقابلة للاوج وهي نقطة مشتركة بين ملتقي السطحين المقعورين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز والآخر سطح الفلك الذي هو في ثخنه • والتحضيض المثلثي وحضيض المدير هو النقطة المشتركة بين مقعري مثلث العطار والمدير • والتحضيض المدير والحضيض الحامل هو النقطة المشتركة بين مقعري المدير والحامل • ووجه تسميتها مرت الاشارة اليه في لفظ الاوج واما وجه التسمية بالحضيض مطلقا فظاهر لان هذه النقطة اقرب اليها بالنسبة الى نقطة الاوج فتكون اسفل منها • ويطلق الحضيض ايضا على نقطة مقابلة للدورة المريئية ويسمى الحضيض المري والبعد الاقرب المقوم وعلى نقطة مقابلة للدورة الوسطى ويسمى بالحضيض المستوي والوسط والوسطي والبعد الاقرب الوسط يسمى في فصل الواو من باب الذال المعجمة •

التحضيض في اللغة البعث • وعند اهل العربية طلب الشيء بحث وازعاج على ما ذكر في المنوني في بحث ألا ولولا حيث ذكر هناك ان العرض والتحضيض معناهما طلب الشيء ولكن العرض طلب بلين وتادب والتحضيض من انواع الانشاء •

التحميض بالميم هو الثقلي يستعمل في قلي البزور كالشونيز ونحوه وطريقه ان توضع البزور في قدر وتود النار تحته حتى يخرج لها الرائحة كذا يفهم من بحر الجواهر والاقسرائي •

الحيفض بالفتح وسكون المثناة التحتانية في اللغة خروج الدم وفي الشرع هو دم يذفنه رحم امرأة بالغة لاداء بها ولم تبلغ الاياس • وقولهم دم اي خروج دم حقيقي او حكمي فيشتمل الطهر المتخلل بين الدمين وخروج منه خروج ما ليس بدم كان يكون الخارج ابيض وقولهم يذفنه اي يخرجها الى الفرج الخارج فانه لو نزل الدم الى فرج داخل لا يسمى حيفا كما في ظاهر الرواية • وعن محمد رحمه الله تعالى انه حيفض وكذا النفاس بالاول يفتى • ولا يثبت الاستحاضة الا بالنزول الى الخارج بلا خلاف وقولهم رحم فخرج دم خارج من الانف والجراحات والحامل فانه ليس من الرحم لانسداد منه اذا حبلت وكذا غيره من دم الاستحاضة سواء كان من الكبيرة او الصغيرة لانه دم عرق بالاتفاق وما قال الحكميم انه من الرحم فلم يعتبر الشارع وكذا مخرج لدم الدبر وقيد البالغة يخرج الخنثى الذي خرج الدم من رحمه والمضي من ذكره فانه في حكم الذكر وقيد لاداء بها يخرج النفاس • انه علة ولذا اعتبر تبرعاتها من الثلث وقيد لم يبلغ الاياس • يخرج دم الآيسة وهي المرأة التي بلغت خمسين سنة على المختار في زماننا وقيل خمسا وخمسين

الاستحاضة • الحابطية • الحطاط • الانحطاط ( ٣١٠ ) الانحطاط الكلي • الانحطاط الجزئي • الاحتياط المحيط

سنة فلورادت تلك المرأة دما لا يكون حيضا على المختار كذا في جامع الرموز وفتح القدير • هذا التعريف بناء على ان مسمى الحيض خبث اما انكل مسماء الحدث الكائن عن الدم المحرم للتلاوة والمس ونحو ذلك فتعريفه مانعة شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد والتقربان •

الاستحاضة لغة مصدر استحيضت المرأة على لفظ المجهول اي استمر بها الدم وشرية دم او خروج دم من موضع مخصوص غير حيض ونفاس ومنها دم الآيسة والمريضة والصغيرة كذا في جامع الرموز • ومنها دم تراه المرأة اقل من ثلاثة ايام او اكثر من عشرة ايام في الحيض ومن اربعين في النفاس كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

فصل الطاء المهمة \* الحابطية بالباء الموحدة فرقة من المعتزلة اتباع احمد بن حابط وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم اتيان قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراك بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي ياتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام خلق الله آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحداثها • قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون كذا في شرح المواقف و نعم هذا الاسم في حقه فانه ينبغي عن حبط اعمالهم •

الحطاط بالفتح هو بثرة تخرج في الوجه كذا في بحر الجواهر •

الانحطاط هو عند أهل الهيئة مقابل الارتفاع ويحيى في فصل العين من باب الرأ •

الانحطاط التلي عند الأطباء استيلاء القوة البدنية على المادة المرضية وقد يرد الانحطاط الغير

الحقيقي •

الانحطاط الجزئي هو زمان الراحة وهو من ازمان الصحة كذا في بحر الجواهر •

الاحتياط في اللغة هو الحفظ وفي الاصطلاح حفظ النفس عن الوقوع في المآثم كذا في

اصطلاحات السيد الجرجاني •

المحيط اسم فاعل من احاطة وبهذا المعنى يقال للخط المستدير محيط دائرة وللسطح المستدير محيط كرة واما قول المهندسين انه يقال له لكل خطين محيطين باحدى زوايا سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا انهما محيطان بذلك السطح فبناء على التجوز فانهما بالحقيقة محيطان بزواية منه لكن لما كانت الاضلاع المتقابلة في مثل تلك السطوح متساوية اكتفي في التعبير عن تلك السطوح بتعبير ضلعين محيطين بزواية بينهما كذا ذكر السيد السند في حاشية تحرير اليليدس • اعلم انه اذا احاط شكل بشكل بحيث يماس زوايا المحيط اضلاع المحيط يسند المحيط الى المحيط بانه في المحيط بانه الى المحيط بانه عليه كذا في التحرير • وعند المحققين هو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا و اسناد او احوال

حظوظ النفس • حظوظ الكوكب • الحافظة ( ٣١١ ) حفظ العهد • حفظ عهد • الربوبية • المحفوظ الحذف

رواته جرحا وتعديلا وتاريخا • وقيل من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج اليه كما مر في المقدمة • وعند البلغاء يطلق على نوع من انواع رد العجز على الصدر واين از مختصرات بعضي متأخرين است وچنان اختراع نموده شده كه ردیف بصدر ابیات برده شود مثاله • شعر • توباشي دلبرو جان هم توباشي • بهرغم مونس و همدم توباشي • توباشي آنكه ميپايد ترا گفت • كه بهر ريش دل مرهم توباشي • كذا في جامع الصنائع •

فصل الظاء المعجمة \* حظوظ النفس عند الصوفية مازاد في الحقوق كما يجيء في

فصل القاف •

حظوظ الكوكب كما يذكر في لفظ الاتصال في فصل الام من باب الواو وهي بيت الكوكب ثم شرفه ثم المثلة ثم الحداثم الوجه •

الحافظة عند الحكماء قوة تحفظ ما يدركه القوة الوهيمية من المعاني وتذكرها وتذكرها سميت ذاكرة ايضا ومحلها البطن الاخير من الدماغ كذا في بحر الجواهر • وهي قوة محلها التجويف الاخير من الدماغ من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية فهي خزانة للوهم كالخيال للحس المشترك كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني وقد ذكر مفصلا في لفظ الحواس •

حفظ العهد هو التوفيق عند ماحده الله تعالى لعباده فلا يفقد حيث ما أمر ولا يوجد حيث ما نهي كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

حفظ عهد الربوبية والعبودية هو ان لا ينسب كمالا الا الى الرب ولا نقصانا الا الى العبد كذا في الاصطلاحات الصوفية •

المحفوظ هو عند الحدثنين يطلق على مقابل الشاذ ويجيء في فصل الذال المعجمة • والمحفوظ اسمان لعددتين مخصوصتين في عمل الخطائين ويجيء في فصل الالف من باب الخاء المعجمة • وفي الاصطلاحات الصوفية المحفوظ هو الذي حفظه الله تعالى عن المخالفات في القول والفعل والارادة فلا يقول ولا يفعل الا ما يرضى به الله ولا يريد الا ما يريد الله ولا يقصد الا ما امر الله به •

فصل الفاء \* الحذف بالفتح وسكون الذال المعجمة في اللغة هو الاسقاط وفي اصطلاحات العلوم

العربية يطلق على اسقاط خاص فعند اهل العروض يطلق على اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء فبقي من مفاعيل مثلا فعولن لان مفاعي لما كان غير مستعمل وضع موضعه فعولن هكذا في رسالة قطب الدين المرخسي وجامع الصنائع وغيرهما • وعند اهل البدع يطلق على بعض المحسنات الخطية وبهذا المعنى ليس من علم البدع حقيقة وان ذكر البعض فيه أي في علم البدع ولعله جعله من الملحقات وهو اسقاط الكاتب او الشاعر بعض الحروف المعجم من رسالته او خطبته او قصيدته كذا في المطول • ودر

مجمع الصنائع أرد كه حذف آنست كه دبیر یا شاعر تكلف آن نماید كه بحرف یا زیاده معرب خواه معجم در کلام نیارد مثاله صنعت صدر مسند دستور می برد زینت بهشت برین • درین الف متروک است • و معتبر درین صنعت حذف دو قسم است تعطیل و منقوط • و صاحب جامع الصنائع طرح را بمعنی حذف نوشته • و الانسب باصطلاح الصرفیین ان الحذف هو اسقاط حرف او اکثر او حركة من كلمة و سمي اسقاط الحركة بالاسكان كما لا يخفى • قال الرضي في شرح الشافية قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الاعلالي للحذف الذي يكون لعلة موجبة على سبيل الاطراء كحذف الف عصا و ياء قاض و الحذف الترخيمي • الحذف لاللة للحذف الغير المطرد كحذف لام بدردم انتهى • و الانسب باصطلاح النحاة و اهل المعاني و البيان انه اسقاط حركة او كلمة اكثر او اقل و قد يصير به الكلام المساوي موجزا و سماه اي الحذف بن جنبي سجاعة العربية و هذا المعنى اعم من معنى الصرفیین • فی الاقتان و هو انواع الاقتطاع و الاكتفاء و الاحتباك و يسميه البعض بالحذف المقابلي ايضا و الرابع الاختزال فالإقتطاع حذف بعض الكلمة و الاكتفاء هو ان يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم و ارتباط فيكتفى باحدهما للكثرة و الاحتباك هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول و يجيى تحقيق كل في موضعه و الاختزال هو ما ليس واحدا مما سبق و هو اقسام لان المحذوف اما كلمة اسم او فعل او حرف و اما اكثر من كلمة انتهى • فمنه اي من الاختزال حذف المضاف سواء اعطي للمضاف اليه اعرابه نحو و اسأل القرية اي اهل القرية او ابقی على اعرابه عند مضي اضافة اخرى مثلها نحو تريدون عرض الحيوة الدنيا و الله يريد الآخرة بالجر في قراءة • اي عرض الآخرة و اذا احتاج الكلام الى حذف يمكن تقديره مع اول الجزئين و مع آخرة فتقديره مع الثاني اولي لان الحذف من آخر الجملة اولي نحو اجمع شهر اي اجمع حج اشهر لا اشهر و حج و يجوز حذف مضامين نحو نقبضت قبضة من اثر الرسول اي من حافر فرس الرسول او ثلثة نحو فكان قاب قوسين اي فكان مقدار مسافة قرينه مثل قاب • و منه حذف المضاف اليه و هو يكثر في الغايات نحو قبل و بعد و في المنادى المضاف الى ياء المتكلم نحو رب انفرلي و في آي و كل و بعض و جاء في غيرها كقراءة فلا خوف عليهم بضم خوف بلا تنوين اي فلا خوف شيء عليهم • و منه حذف المبتدأ و يكثر في جواب الاستفهام نحو و ما ادراك ما الحطمة نار الله اي هي نار الله و بعد فاء الجواب نحو من عمل صالحا فلنفسه اي فعمله لنفسه و بعد القول نحو الا قالوا ساحر اي هو ساحر و بعد ما يكون الخبر مفعلة في المعنى نحو و التائبون العابدون اي هم العابدون و نحو صم بكم عمي و وجب في النعت المقطوع الى الزرع و وقع في غير ذلك • و منه حذف الخبر نحو نصبر جميل اي فامري صبر • و منه حذف الموصوف نحو و عندهم قاصرات الطرف اي حور قاصرات • و منه حذف الصفة نحو بأخذ كل سفينة اي سالحة • و منه حذف المعطوف عليه نحو ان اضرب



بعصا لك البحر فانقلب اي فضرِب فانقلب • وحيث دخلت واو العطف على لام التعليل ففي تحريكه وجهان  
أحدهما ان يكون تعليلا معلله محذوف كقوله تعالى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا فالمعنى وللإحسان الى  
مؤمنين فعل ذلك وثانيهما انه معطوف على علة اخرى مضمرة ليظهر مسحة العطف اي فعل ذلك  
ليزيد الكافرين بأسه وليبلي الخ • وَمَنْ حَذَفَ المعطوف مع العاطف نحو لا يستوي منكم من انفق من  
قبل الفتح اي ومن انفق بعده • وَمَنْ حَذَفَ حرف العطف وبابه الشعر وقد خُرَجَ على ذلك  
قوله تعالى وجوه يومئذ نائمة اي وجوه عطف على وجوه يومئذ خاشعة وقيل اكلت خبزاً لهما تمرا من  
غذا الباب وقيل من باب بدل الإغراب واما حذف المعطوف بدون حرف العطف فغير جائز فيجب  
معه حذف العاطف • وَمَنْ حَذَفَ المبدل منه خُرَجَ عليه ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب اي  
لما تصفه والكذب بدل من الهاء • وَمَنْ حَذَفَ الموكد وبقاء التوكيد فسيبويه والتحليل اجازاه و ابو الحسن  
ومن تبعه منعه • وَمَنْ حَذَفَ الفاعل وهو لا يجوز الا في فاعل المصدر نحو لا يسأم الانسان من  
دعاء الخير اي من دعائه الخير • وَمَنْ حَذَفَ المفعول وهو كثير في مفعول المشية والارادة ويرد في غيرهما  
ايضا لكن حذف المفعول وبقاء القول غريب نحو قال موسى اتقولون للحق لما جاءكم اي هو سحر  
بديل اسحر هذا • وَمَنْ حَذَفَ الحال يكثر اذا كان قولاً اغني عنه المفعول نحو والملائكة يدخلون عليهم  
من كل باب سلام عليكم اي قائلين • وَمَنْ حَذَفَ واو الحال نحو قول الشاعر • ع • نُصِفَ النهار الماء غامرة  
اي انتصف النهار والحال ان الماء غامر هذا الغائض • وَمَنْ حَذَفَ المنادى نحو الا يا اسجد وا اي  
الا يا قوم اسجدوا • وَمَنْ حَذَفَ حرف النداء نحو رب احكم بالحق • وَمَنْ حَذَفَ العائد يقع في اربعة ابواب  
الصلة نحو هذا الذي بعث الله رسولا اي بعثه والصفة نحو وانتوا يوما لا تجزي نفس اي فيه والخبر  
نحو وكلا وعد الله الحسنين اي وعده والحال • وَمَنْ حَذَفَ المخصوص بالمدح او الذم نحو نعم العبد  
اي ايوب • وَمَنْ حَذَفَ الموصول الاسمي اجازة الكوفيون والافخش وتبعهم ابن مالك و شرط في  
بعض كتبه كونه معطوفا على موصول آخر ومن حجتهم آمنا بالذي انزل الينا وانزل اليك اي والذي  
انزل اليكم لان الذي انزل الينا ليس هو الذي انزل من قبلنا ولذا اعيدت ما في قوله قولوا آمنا بالله  
وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم وهو الذي انزل من قبلنا • وَمَنْ حَذَفَ الموصول الحرفي قال ابن  
مالك لا يجوز الا في ان نحو ومن آياته يريكم البرق الابيض ان يريكم ونحو تسمع بالمعيدي خير من ان تراه  
قال في المغني وهو مطرد في مواضع معروفة وشاذ في غيرها • وَمَنْ حَذَفَ الصلة وهو جائز قليلا لدلالة  
علة اخرى او دلالة غيرها • وَمَنْ حَذَفَ الفعل وحده او مع مضمرة مرفوعة او منصوبة او معهما •  
وَمَنْ حَذَفَ التمييز نحو كم صمت اي كم يوما صمت وقال الله تعالى علينا تسعة عشر وقوله ان يكن  
منكم عشرون صابرون وهو شاذ في باب نعم نحو من توما يوم الجمعة فيها ونعمت اي فبالرخصة اخذ

ونعمت رخصة • ومنه حذف الاستثناء اي المستثنى وذلك بعد الا وغير المسبوتين بليس يقال  
 قبضت عشرة ليس الا وليس غير اي ليس الا عشرة واجاز البعض ذلك بعد لم يكن وهو ليس بمسموع  
 واما حذف اداة الاستثناء فلم يجره احد الا ان السهيلي قال في قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل  
 ذلك غدا الا ان يشاء الله ان التقدير الا قائلا الا ان يشاء الله فتضمن كلامه حذف اداة الاستثناء والمستثنى  
 جميعا والصواب ان يقال الاستثناء مفرغ وان المستثنى مصدر او حال اي الا قولا مصحوبا بان يشاء  
 الله او الا ملتبسا بان يشاء الله وقد علم انه لا يكون القول مصحوبا بذلك الا مع حرف الاستثناء فطوي ذكره  
 لذلك فالباء محذوفة من ان • ومنه حذف فاء الجواب وهو مختص بالضرورة وقد خرج عليه الاخفش  
 قوله تعالى ان ترك خيرا الوصية للوالدين اي فالوصية وقال غيره الوصية فاعل ترك • ومنه حذف تدني  
 الحال الماضي نحو اوجاؤكم حصرت صدورهم اي قد حصرت • ومنه حذف لا التبرية كحكي الاخفش الرجل  
 وامرأة بالفتح واسمه ولا امرأة • ومنه حذف لا النافية يطرد ذلك في جواب القسم اذا كان المنفي  
 مضارعا نحو تالله تفقوت ذكر يوسف اي لا تفقوت وبقول مع الماضي ويسهله تقدم لا على القسم كقول الشاعر  
 • ع • فلا والله نادى الحي قومي • وسُمع بدون القسم وقد قيل به في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا  
 اي لئلا تضلوا وقيل المضاف محذوف اي كراهة ان تضلوا ومنه على الذين يطبقونه اي لا يطبقونه •  
 ومنه حذف لام الامر وهو مطرد عند بعضهم في نحو قل له يفعل وجعل منه قل لعبادي يقولوا وقيل هو جواب  
 شرط محذوف او جواب الطلب والحق ان حذفها مختص بالشعر • ومنه حذف لام النوطية نحو وان لم ينتبوا  
 عما يقولون ليمسن الذين كفروا اي لان لم ينتبوا • ومنه حذف لام لقد وهو لام جواب القسم ويحسن مع طول الكلام  
 نحو قد افلح من زكّتها • ومنه حذف الجار وهو يكثر مع أن وأن وقد يحذف مع بقاء الجر نحو الله لا فعلن  
 كذا وا ما حذفه مع المجرور فكثير • ومنه حذف ما النافية جوزه ابن معط في جواب القسم خلافا  
 لابن خبار • ومنه حذف ما المصدرية قاله ابو الفتح في قوله باتيه تقدمون الخيل شعنا • ومنه حذف كي  
 المصدرية اجازة السيرافي في نحو جئت لتكرمني واما يقدر الجمهور هذا ان لانها ام الباب فيبي اولى  
 بالتجوز • ومنه همزة الاستفهام خرج عليه هذا ربي • ومنه حذف نون التاكيد يجوز في الفعل للضرورة  
 ويجب في الخفيفة اذا لقيها ساكن نحو اضرب الغلام بفتح الباء والاصل اضرب وفي غيره ضرورة وقيل  
 جاء في النثر ايضا كقراءة الم نشرح بالفتح • ومنه حذف نوني التثنية والجمع يجب عند الاضافة  
 وشبهها لنحو لا غلامي يزيد اذا لم يقدر الام مقحمة وعند تقصير الصلة نحو الضارب بازياد والضاربوا عمروا وعند الام  
 الساكنة قليلا لنحو لذائق العذاب فيمن قرء بالنصب وعند الضرورة • ومنه حذف التنوين يحذف لزوما لدخول  
 ال والاضافة وشبهها ولمنع الصرف وللوقوف في غير النصب والاتصال الضمير ولكون الاسم علما موصوفا  
 بما اتصل به واذيف الى علم آخر من ابن اوابنة اتفاقا وابنت عند قوم • ويحذف لالتقاء الساكنين قليلا وعليه

قريب قل هو الله احد الله الصمد بترك تنوين احد • ولا يحذف تنوين مضاف بغير مذكور باطراد الا ان اشبه في اللفظ المضاف نحو قطع الله يد رجل من قالها • ومنه حذف ال التعريف تحذف للاضافة المعنوية والنداء • وسبع سلام عليكم بغير تنوين • ومنه حذف لام الجواب وذلك ثلثة حذف لام جواب نحو نحولون نشاء جعلناه اجابا وحذف لام الفعل وهو مختص بالضرورة وحذف لام جواب القسم كما سبق • ومنه حذف حركة الاعراب والبناء كقراءة فتوبوا الى بارئكم ويا مكرم وبعولتهن احق بسكون الثلاثة • ومنه حذف الكلام في الجملة ويقع ذلك باطراد في مواضع احدها بعد حرف الجواب يقال اقام زيد فنقول نعم وثانيها بعد نعم وبئس اذا حذف المخصوص وقيل ان الكلام جملتان وثالثها بعد حرف النداء في مثل ياليت قومي يعلمون اذا قيل انه على حذف المنادى اي يا هؤلاء ورابعها بعد ان الشرطية كقوله • شعر • قالت بذات العم يالسمي و ان • كان عينا معدما قالت و ان • اي و ان كان كذلك رضىته ايضا وخامسها في قولهم انعل هذا اما لا اي ان كنت لاتفعل غيره فافعله • ومنه حذف اكثر من جملة نحو فارسون يوسف اي فارسون الى يوسف لاستعبدته الرؤيا ففعلوا فاتاه فقال له يا يوسف • ومنه حذف جملة القسم وهو كثير جدا وهو لازم مع غير الباء • وخيت قيل لا فعلى اولقد فعل او لكن فعل ولم يقدم جملة قسم يكون القسم مقدرا لنحو لا عذبته عذابا شديدا • واختلف في نحو لزيد قائم وان زيدا قائم او بقاء هل يجب كونه جوابا للقسم اولا • ومنه حذف جواب القسم يجب اذا تقدم عليه او اكتنفه ما يغني عن الجواب فالاول نحو زيد قائم والله والثاني نحو زيد والله قائم • فان قلت زيد والله انه قائم او بقاء احتمل كون المتأخر عنه خبرا عن المتقدم او جوابا وجملة القسم وجوابه الخبر ويجوز في غير ذلك نحو والزارعات غرقا الآية لتبعثن بدليل ما بعده • ومنه حذف جملة الشرط وهو مطرد بعد الطلب نحو فاتبعوني بحبيبكم الله • وحذف جملة الشرط بدون الاداة كثير • ومنه حذف جواب الشرط نحو لا فضل الله عليكم ورحمته اي لعذبكم وهو واجب في مثل هو ظالم ان فعل ومثل هو ان فعل ظالم اي فعليه لعنة الله • ومنه حذف جملة مبينة عن المذكور نحو ليحقق الحق ويبطل الباطل اي فعل ما فعل هذا كله خلاصة ما في الاتقان والمطول • فائدة • الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة وذلك كان يجد خبرا بدون مبتدأ او بالعكس او شرطا بدون جزاء او بالعكس او معطوفا بدون معطوف عليه او بالعكس او معمولا بدون عامل • واما قولهم سراويل تقيم الحر على كون التقدير والبرن فضول في عام النحو واما ذلك للمفسر وكذا قولهم يحذف الفاعل لعظمته او حقايرته ونحو ذلك فانه تطفل منهم على صناعة البيان • فائدة • في ذكر شروط الحذف وهي ثمانية • الاول وجود دليل حالي او مقالي اذا كان المحذوف جملة باسرها نحو قالوا سلاما اي سلمنا سلاما ونحو اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا خيرا او احد ركنيها نحو قال سلام قوم منكرون اي سلام عليكم انتم قوم منكرون فحذف خبر الاولى ومبتدأ الثانية او لفظا يفيد معنى فيها هي مجنية عليه نحو تالله تقتلوه واما اذا كان المحذوف فضلا فلا يشترط لحذفه

وجدان الدليل و لكن يشترط ان لا يكون في حذفه ضرر معنوي كما في قولك ما ضربت الا زيدا او صناعتي  
 كما في قولك زيدا ضربته وقولك ضربني وضربت زيد • ولا شترط الدليل امتنع حذف الموصوف في نحو  
 رايت رجلا ابيض بخلاف رايت رجلا كاتبا وحذف المضاف في نحو غلام زيد بخلاف جاء بك وحذف  
 المبتدأ اذا كان ضمير الشأن • ومن الادلة ما هو صناعي اى تختص بمعرفة الخوف انه انما عرف من  
 جهة الضميمة واعطاء التواعد وانكان المعنى مفهوما كتولم في لا اقسام بيوم القيمة ان التقدير لانا اقسام  
 وذلك لان فعل الحال لا يتقسم عليه • ويشترط في الدليل اللفظي ان يكون طبق المحذوف فلا يجوز زيد  
 غارب و عمرو اى ضارب ويراد بالمحذوف معنى يخالف المذكور ومن الادلة العقل حيث يستحيل  
 محبة السلام عقلا لا بتقدير محذوف ثم تارة يدل على اصل الحذف من غير دلالة على تعيينه بل يستفاد  
 التعيين من دليل آخر نحو حرمت عليكم الميعة فانه لما لم تصح اضافته الى الاجرام دل العقل على  
 حذف شئى و اما تعيينه وهو التناول فمستفاد من قوله عليه السلام والصلوة انما حرم كليها وتارة يدل على  
 التعيين ايضا نحو جاء بك اى امر بك بمعنى عذابه لان العقل دل على استحالة مجيى الرب تعالى وعلى  
 ان الجاني امره وتارة يدل على التعيين عادة نحو فذلكن الذي لمتنني فيه دل العقل على الحذف  
 لان يوسف لا يصلح ظرفا للرم ثم يحتمل ان يتقدر لمتنني في حبه لقوله تعالى قد شفعا حبا وفي  
 مرادته لقوله تعالى تراود فينا والعادة دلت على الثاني لان احب المقطوع اليلام صاحبه عليه عادة  
 لانه ليس اختياريا بخلاف المرادة وتارة يدل عليه التصريح به في موضع آخر وهو اقوالها نحو رسول  
 من الله اى من عند الله بدليل ولما جاءهم رسول من عند الله ومن الادلة على اصل الحذف العادة  
 بان يكون العقل غير مانع عن اجراء اللفظ على ظاهره من غير حذف نحو لو نعلم قتالا لاتبعناكم اى  
 ممكن قتال والمواد مكانا صالحا للقتال لانهم كانوا اخبروا الناس بالقتال ويتغيرون بان يتفوهوا بانهم  
 لا يعرفونه فالعادة تمنع ارادة حقيقة القتال ومن الادلة الشروع فى الفعل نحو بسم الله الرحمن الرحيم  
 فيقدر ما جعلت التسمية مبدأ له قراءة كان او فعلا • الثاني • ان لا يكون المحذوف كالجزء فلا يحذف  
 المفاعل ولا نائبه ولا شبهه كاسم ان واخواتها • الثالث • ان لا يكون مؤكدا لان الحذف منازل للتاكيد لانه  
 مبني على الاختصار والتاكيد مبني على الطول ومن ثم رد الفارسي على الزجاج في قوله تعالى  
 ان هذان لساحران اى ان هذان لهما ساحران فقال الحذف والتاكيد باللام متنافيان • و اما حذف  
 الشئى لدليل و تاكيده فلا تنافي بينهما لان المحذوف بالدليل كالثابت وكذا قال ابن مالك لا يجوز حذف  
 شامل المصدر المؤكد • الرابع • ان لا يؤدي حذفه الى اختصار المختصر فلا يحذف اسم الفعل دون  
 معموله لانه اختصار الفعل • الخامس • ان لا يكون عاملا ضعيفا كالجوار والناصب للفعل والجازم الا في  
 مواضع قويت فيها الدلالة وكثير فيها الاستعمال لتلك العوامل ولا يجوز القياس عليها • السادس • ان

لا يكون عوضا عن شيء فلا يحذف ما في اما انت منطلقا انطلقت ولا كلمة لا في قولهم افعل هذا اما لا ولا التاء من عدة • السابغ والثامن • ان لا يؤدي حذفه الى تبية العامل للعمل وقطعه عنه ولا الى اعمال • العامل الضعيف مع امكان اعمال العامل القوي • وللامر الاول منع البصريون حذف مفعول الفعل الثاني من نحو ضربني وضربته زيد لئلا يتسلط على زيد ثم يقطع عنه برفعه بالفعل الاول • والاجتماع الامرين امتنع عندهم ايضا حذف المفعول من زيد ضربته لان في حذفه تسليط ضرب على العمل في زيد مع قطعه عنه واعمال الابتداء مع التمكن من اعمال الفعل ثم حملوا على ذلك زيدا ضربته او هل زيدا ضربته فمنعوا الحذف وان لم يرد الى ذلك • فائدة • اعتبر الاخفش في الحذف التدريج حيث امكن ولهذا قال في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس ان الاصل لا تجزي فيه فحذف حرف الجر ثم الضمير وهذه ملاطفة في الصناعة ومذهب سيبويه انهما حذفنا معا • فائدة • الاصل ان يقدر الشيء في مكانه الاصلي لئلا يخالف الاصل من وجهين الحذف ووضع الشيء في غير محله فيجب ان يقدر المفسر في زيدا رأيته مقدما عليه • وجوز البيانيون تقديره مؤخرا لافادة الاختصاص كما قاله النحاة انما منع منه مانع نحوو اما ثمود فهد يذاهم فان النحاة على انه يقدر مؤخرا ههنا اذ لا يلي أما فعل • فائدة • ينبغي تقايل المقدر مهما امكن لتقل مخالفة الاصل ولذلك كان تقدير الاخفش في ضربني زيدا قائما ضربه قائما اولى من تقدير باقي البصريين وهو حاصل اذا كان قائما قال الشيخ عز الدين ولا يقدر من المحذوفات الا اشدها موافقة للغرض وانصحا • ومهما تردد المحذوف بين الحسن والاحسن وجب تقدير الاحسن في التذليل لان الله وصف كتابه بانه احسن الحديث • فائدة • اذا دار الامر بين كون المحذوف فعلا والباقي فعلا وبين كونه مبتدأ والباقي خبرا فالثاني اولى لان المبتدأ عين الخبر فالمحذوف عين الثابت فيكون حذفه كالحذف فاما الفعل فانه غير الفاعل اللهم الا ان يعتضد الاول بآية اخرى في ذلك الموضع او بموضع آخر يشبهه • واذا دار بين كونه مبتدأ وخبرا فقال الواسطي كونه مبتدأ اولى لان الخبر مسقط الفائدة • وقال العيدي الاولى الخبر لان التجوز في آخر الجملة اسهل • واذا دار الامر بين كونه اول وثانيا فالثاني اولى ومن ثم رجح ان المحذوف في نحو اتحاجوني نون الوقاية لان الرفع • فائدة • في حذف المفعول اختصارا واقتصارا جرت عادة النحاة ان يقولوا يحذف المفعول اختصارا واقتصارا ويريدون بالاختصار الحذف بدليل وبالاقتصار الحذف بغير دليل ويمثلونه بنحو كلوا واشربوا اي اقعوا هذين الفعلين • والتحقيق ان يقال كما قال اهل البيان تارة يتعلق الغرض بالاعلام بمجرد وقوع الفعل من غير تعيين من اوقعه ومن اوقع عليه فنجاء بمصدره مسندا الى فعل كون عام فيقال حصل حريق او نهب وتارة يتعلق بالاعلام بمجرد ايقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليه ولا يذكر المفعول ولا ينوي لان المنوي كالثابت ولا يسمى

محذوفاً لأن الفعل ينزل لهذا القصد منزلة ما لا مفعول له ومنه هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وتارةً يقصد إسناد الفعل إلى فاعله وتعليقه بمفعوله فيذكران • وهذا النوع إذا لم يذكر مفعوله قيل أنه محذوف • وقد يكون في اللفظ ما يستدعيه فيحصل الجزم بوجوب تقديره نحو هذا الذي بعث الله رسولا • وقد يشتهر الحال في الحذف وعدمه نحو قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن قد ينوهم ان معناه نادوا فلا حذف او سمو فالحذف واقع • فائدة • اختلف في الحذف فالمشهور انه من المجاز وانكره البعض لان المجاز استعمال اللفظ في غير موضعه والحذف ليس كذلك • وقال ابن عطية حذف المضاف وهو عين المجاز ومعظمه وليس كل حذف مجازا • وقال الفراء في الحذف اربعة اقسام قسم يتوقف عليه صحة اللفظ ومعناه من حيث الاسناد نحو واسأل القرية اي اهلها اذ لا يصح اسناد السؤال اليها وقسم يصح بدونه لكن يتوقف عليه شرعا كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر اي فانظر فعدة وقسم يتوقف عليه عادة لا شرعا نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفلق فيه فأنفلق وقسم يدل عليه دليل غير شرعي ولا هو عادة نحو فقبضت قبضة من اثر الرسول دل الدليل على انه انما قبض من اثر حافر فرس الرسول وليس في هذه الاقسام مجاز الا الاول • وقال الزجاجي في المعيار انما يكون مجازا اذا تغير حكم فاما اذا لم يتغير كحذف خبر المبتدأ فليس مجازا اذ لم يتغير حكم ما بقي من الكلام • وقال القزويني في الايضاح متى تغير اعراب الكلمة بحذف او زيادة فمجاز والا فلا وقد سبق في لفظ المجاز • فائدة • للحذف فوائد كالاختصار والاحتراز عن العبث بظهوره والتنبية على ضيق الوقت كما في التحذير والاغراء والتفخيم والاعظام لما فيه من الابهام والتخفيف لكثرة في الكلام كما في حذف حرف النداء وغير ذلك مما بين في كتب البيان وان شئت توغيع تلك المباحث فارجع الى المغني والانتان •

**الحذف والإيصال** عند اهل العربية عبارة عن حذف الجار وإيصال الفعل او شبهه الى المجرور

هكذا يستفاد من بعض حواشي التلخيص •

**المحذوف** هو اسم مفعول من الحذف فمعناه يظهر من معنى الحذف لغة واصطلاحا • ويطلق ايضا عند الشعراء على معنى آخر غير ما سبق چنانكه در جميع الصنائع واقع شده كه محذوف كذا را گویند كه چون آنرا از عروض و ضرب بیفکنی معنی شعر ناقص نگرردد و آنچه مانند بحری دیگر شود بلفظ و معنی راست مثله • شعر • گلنار برخ داری شكر بلبلان داری • مد نقش درین داری مد نقش دران داری • این از بحر هزج اخرج است و اگر كلمه داری را از اخير هر دو مصراع دور کنی وزن رباعي برد •

**الحرف** بالفتح وسكون الراء المهملة في العرف اي عرف العرب كما في شرح المواقف يطلق على ما يتركب منه اللفظ نحو آ ب ت لا الف وباء و تاء فانها اسماء الحروف لا انفسها كما في النظامي

شرح الشافية وسمى حرف التهجى وحرف الهجاء وحرف المبني • وماهيته واضح • بدبية وجميع ما ذكر في تعريفها المقصود منها التنبية على خواصها وصفاتها وبهذا الاعتبار عرفه القراء بأنه صوت معتمد على مقطع محقق وهو ان يكون اعتماده على جزء معين من اجزاء الحلق واللسان والشفة أو مقطع مقدر وهو هواء الفم ان الانف لا معتمد له في شئ من اجزاء الفم بحيث انه ينقطع في ذلك الجهر • ولذا يقبل الزيادة والنقصان ويختص بالانسان وزعا كذا في تيسر القاري • وعرفه ابن سينا بأنه كيفية تعرض للصوت بها اي بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تمييزا في المسموع • فقوله كيفية اي هيئة وضعية • وقوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عرض الآن للزمان فلا بد ما قبل ان التعريف لا يتناول الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة ان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآتية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني • وتوفيق الدنع انها عارضة للصوت عرض الآن للزمان والنقطة للخط فان عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآتية طرفا للصوت عارضا له عرض الآن للزمان • وقوله مثله في الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة والثقل فانها وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت يمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة موت عن موت آخر بمثله في الحدة ولا بالثقل موت عما يشاركه فيه • وقوله تمييزا في المسموع ليخرج الغنة وهي التي تظهر من تسريب الهواء بعضها الى جانب الانف وبعضها الى الفم مع انطباق الشفتين والبلحوجة التي هي غلط الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبلحوجة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليسا مسموعين فلا يكون التمييز الحاصل منهما تمييزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا • اما الطول والقصر فلانها من الكميات المحضة والماخوذة مع الاضافة ولا شئ منهما بمسموع وان كان يتضمن هذا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وهو ليس بمسموع • واما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع او غير طيب فامر يدركه الوجدان دون السمع فهما مطبوعان لامسموعان ان قد تختلف هذه الامور اعنى الغنة والبلحوجة ونحوهما والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور ان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع • والحق ان معنى التمييز.

فی المسموع لیس ان یکن ما به التمییز مصوعا بل ان یحصل به التمییز فی نفس المسموع بان یختلف باختلافه و یتمجد بالتعاده کالحرف بخلاف الغنة و البحوحة و نحوهما کذا فی شرح المواقف فی مبحث الاصوات • و یعرف الحرف عند اهل الجفر بانه بناء مفرد مستقل بالدلالة و تسمى دالة الحروف دالة اولیة و دالة الکلمة دالة ثانیه و هو موضوع علم الجفر و بهذا صرح فی بعض رسائل الجفر و لذا یسمى علم الجفر بعلم الحروف • تقسیمات حروف الهجاء • الاول الى المعجمة و هی المنقوطة و غیر المنقوطة و تسمى بالمهملة ایضا • الثانی الى نورانی و ظلمانی • قال اهل الجفر الحروف النورانیة حروف فواتح السور و مجموعها صراط علی حق نسکه و الباقیة ظلمانیة • و منهم من یسمى الحروف النورانیة بحروف الحق و الظلمانیة بحروف الخلق • و منهم من قال نورانی را اعلی خوانند و ظلمانی در قسم اند هفت حروف را ادنی خوانند و آن ب ت ث د ذ ض و غ است و هفت حرف باقی را ادنی ادنی خوانند کذا فی بعض رسائل الجفر • الثالث الى المسروری و الملبوبی و الملفوظی • و فی بعض رسائل الجفر حروف سه قسم اند ملفوظی آنکه از ترکیب سه حرف در تلفظ تمام شود چون الف و جیم و دال و اینها سیزده حرف است منحصر در دو قسم قسیمی زائد الحركات چون الف که اوسط او متحرك است و قسیمی زائد السكون چون جیم و دال • و مسروری آنکه از ترکیب سه حرف بتلفظ آید لیکن حرف آخر از جنس اول بود و آن سه حرف است میم و نون و واو • ملبوبی آنکه تلفظ آن بدو حرف است و آنها دوازده حرف است انتهی کلامه • و باید دانست که در ملفوظی مشروط است که حرف اول و آخر از یک جنس نباشند و الا مسروری از اقسام ملفوظی گردد پس تقابل از اقسام برخیزد و این مبطل تقسیم است بصوی سه قسم و مرید است اینرا آنچه در فرهنگ جهانگیری ذکر نموده و گفته که علماء عرب حروف را سه قسم ساخته اند اول را مسروری نامند و آن دو حرفی است و این دوازده حرف اند بَا تَا ثَا حَا خَا زَا طَا ظَا فَا هَا یَا و قسم دوم را ملفوظی گویند و آن سه حرفی بود که آخرش از قسم اول نباشد و این سیزده حرف است الف جیم دال ذال سین شین صاد فاد عین غین قاف کاف لام و قسم سوم را ملبوبی و مکتوبی گویند و آن سه حرفی باشد که آخرش از قسم اول باشد و این سه حرف است میم نون و واو انتهی • و مخفی نیست که درین کلام ملبوبی را بر مسروری اطلاق نموده بعکس کلام سابق • الرابع الى المنفصلة و غیرها در انواع البسط می آرد الف و دال و ذال و را و زا و واو و لا اینها حروف سبعة منفصلة خوانند چه اینها در کتابت منضم بحر فی دیگر نمی شوند و اینها را خوانیم نیز خوانند و ماورای اینها را غیر منفصله گویند • الخامس الى المفردة و المتزوجة التي تسمى بالمتشابهة ایضا • در انواع البسط میگوید حروف یا متشابه اند و متزوجة نیز نامند و آن حروفیکه در صور آنها تفاوتی نیست مگر بنقطه چون حَا و خَا و یَا مفردة و آن حروفیکه چنین نباشند • السادس الى المصوطة



و الصامتة فالمصوتة حروف المد و اللين اى حروف العلة الساكنة التي حركة ما قبلها مجانسة لها .  
و الصامتة ما سواها سواء كانت متحركة او ساكنة و لكن ليس حركة ما قبلها من جنسها فالالف ابداء مصوتة  
لوجوب كونها ساكنة و ما قبلها مفتوحا . و اطلاق اسم الف على الهمزة بالاشتراك اللفظي و اما الواو و الياء  
فقد تكونان صامتتين ايضا كذا في شرح المواقف . السابع الى زمانية و آنية و في شرح المواقف  
الحروف اما زمانية صرفة كالمصوتة فانها زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة . و كذا بعض  
الصوامت كالفاء و القاف و السين و الشين و نحوها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على  
الظن انها زمانية ايضا و اما آنية صرفة كالطاء و غيرهها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها  
اصلا فانها لا توجد في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بيت و فوط او في اوله كما في لفظ تراب  
او في آن يتوسطهما كما اذا وقعت تلك الصوامت في اوساط الكلم ففي بالنسبة الى الصوت كالنقطة  
و الآن بالنسبة الى الخط و الزمان . و تسميتها بالحروف اولى من تسميتها بغيرها لانها اطراف الصوت  
و الحرف هو الطرف . و اما آنية تشبه الزمانية و هي ان تتوارد افرادا آنية مرارا فيظن انها فرد زمني  
كالراء و الحاء و الخاء فان الغالب على الظن ان الراء في آخر الدار مثلا راءات متوالية كلواحد  
منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فيظننا حرفا و احدا زمانيا و كذا الحال في الحاء  
و الخاء كذا في شرح المواقف . الثامن الى المتماثلة و المتخالفة فالمتماثلة ما لا اختلاف بينها بذواتها  
ولا بعوارضها المسماة بالحركة و السكون كاليائين المتحركين بنوع واحد من الحركة . و المتخالفة ما ليس  
كذلك سواء كانت متخالفة بالذات و الحقيقة كالياء و الميم او بالعرض كالياء الساكنة و المتحركة كذا في  
شرح المواقف هذا لكن المذكور في فن الصرف ان المتماثلة هي المتفقة في الحقيقة و ان كانت  
مختلفة بالعوارض . قال في الاتقان في بحث الادغام نعني بالمتماثلين ما اتفقا مخرجا و صفة كاليائين  
و اللامين و بالمتجانسين ما اتفقا مخرجا و اختلفا صفة كالطاء و التاء و الظاء و التاء و بالمتقاربين ما تقاربا  
مخرجا او صفة كالدال و السين و الضاد و الشين انتهى . فالحروف على هذا اربعة اقسام المتماثلة  
و المتجانسة و المتقاربة و ما ليس شيئا منها . التاسع الى المجبورة و المهموسة فالمجبورة ما ينحصر  
جري اللزس مع تحركه . و المهموسة بخلافها اى ما لا ينحصر جري النفس مع تحركه و الانحصار الاحتباس و هي  
السين و الشين و الحاء و الخاء و التاء المثناة و التاء المثناة الفوقانية و الصاد المهملة و الفاء و الهاء  
و الكاف . و المجبورة ما سواها نفى المجبورة يشيع الاعتماد في موضعه فمن اشباع الاعتماد يحصل  
ارتفاع الصوت و الجهر و ارتفاع الصوت فسميت بها . و كذا الحال في المهموسة لانه بسبب ضعف الاعتماد  
يحصل الهمس وهو الاخفاء فان اشبععت الاعتماد و جرى الصوت كما في الضاد و الزاء و العين و الغين و الياء ففي  
مجبورة رخوة و اذا اشبعته لم يجز الصوت كالقاف و الجيم و الطاء و الدال فهي مجبورة شديدة . قيل المجبورة

تخرج اصواتها من الصدر والمهموسة تخرج اصواتها من مخارجها في الفم وذلك مما يرخى الصوت فيخرج الصوت من الفم ضعيفا \* ثم ان اردت الجهر بها و اسماعها اتبعت صوتها بصوت من الصدر لتفهم \* وتمتحن المجبورة بان تكررها مفتوحة او مضمومة او مكسورة رفعت صوتك بها او اخفيتها سواء اشبعت الحركات حتى تولد الحروف نحو قاقا او قوقو او قيق قيق او لم تشبعها نحو ققق فانك ترى الصوت يجري ولا ينقطع ولا يجري النفس الا بعد انقضاء الاعتماد وسكون الصوت \* واما مع الصوت فلا يجري وذلك لان النفس الخارج من الصدر وهو مركب الصوت يحتبس اذا اشتد اعتماد الناطق على مخرج الحرف اذ الاعتماد على موضع من الحلق او الفم يحبس النفس وان لم يكن هناك موت واما يجري النفس اذا ضعف الاعتماد \* واما كُرِّت الحروف في الامتحان لانك لو نظمت بواحد منها غير مكرر نعتيب فراغك منه يجري النفس بلا فصل فيظن ان النفس انما خرج مع المجبورة لابعده فاذا تكرر و طال زمان الحرف ولم يخرج النفس مع تلك الحروف المكررة عرفت ان النطق بالحروف هو الحائس للنفس \* واما جاز اشباع الحركات لان الواو والالف والياء ايضا مجبورة فلا يجري مع صوتها للنفس \* واما المهموسة فانك اذا كررتها مع اشباع الحركة او بدونها فان جهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لا يحبس النفس فيخرج النفس ويجري كما يجري الصوت نحو ككك وقس على هذا \* العاشر الى الشديدة والرخوة وما بينهما فالشديدة ما ينحصر جري صوته في مخرجه عند اسكانه فلا يجري الصوت والرخوة بخلافها \* واما ما بينهما فحروف لا يتم لها الانحصار ولا الجري \* واما اعتبر اسكان الحروف لانك لو حركتها وحركات ابعا الحروف من الواو والياء والالف وفيها رخاوة مما لجرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة الى شئ من الرخاوة فلم يتبين شديتها \* فتقيد الاسكان لامتحان الشديدة من الرخوة \* فالحروف الشديدة الجمزة والجيم والذال والطاء الميملتان والباء الموحدة والياء المثناة الفوقانية والكاف \* والرخوة ما عدا هذه الحروف المذكورة وما عدا حروف لم يروعا فانها ليست شديدة ولا رخوة فبني ما بينهما \* واما جعل هذه الحروف الثمانية اي اللام والميم والياء المثناة المتحذاتية والراء المهملة والواو والعين المهملة والنون والالف ما بينهما اي بين الشديدة والرخوة لان الشديدة هي التي ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف وهذه الحروف الثمانية ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف ايضا لكن يعرض لها اعراض توجب حصر الصوت من غير مواضعها \* اما العين فينحصر الصوت عند مخرجه لكن لقربه من الحاء التي هي من المهموسة ينسل صوته قليلا فكانك وقفت على الحاء \* واما اللام فمخرجها اعني طرف اللسان لا يتجا في عن موضعه من الحنك عند النطق به فلا يجري منه صوت لكن لما لم يسد طريق الصوت بالكلية كالذال بل الحرف طرف اللسان عند النطق به خرج الصوت عند النطق به من متشدق اللسان فوق مخرجه \* واما الميم والنون فان الصوت لا يخرج عن موضعها

من الفم لكن لما كان لهما مخرجان في الفم والخيشوم جرى الصوت من الانف دون الفم لانك لو امسكت انفك لم يجر الصوت بهما، واما الراء فلم يجر الصوت في ابتداء النطق به لكنه جرى شيئا لانحرافه وميله الى اللام كما قلنا في العين المائل الى الحاء وايضا والراء مكررا اذا تكرر جرى الصوت معه في انتهاء التكرير. وكذلك حروف العلة لا يجرى الصوت معها كثيرا لكن لما كان مخارجها تتسع لهواء الصوت اشد من اتساع غيرها من المجبورة كان الصوت معها يكثر فيجري منه شيء. واتساع مخرج الف لاهواء صوته اكثر من اتساع مخرجي الواو والياء لهواء صوتهما فلذلك سمي الهاري اي ذا الهواء كالناشب والذابل. واما كان الاتساع لآلاف اكثر لانك تضم شفتيك للواو فتضيق المخرج وترفع لسانك قبل الحنك للياء واما الالف فلا يعمل له شيء من هذا فارتفع مخرج الالف ثم الياء ثم الواو فهذه الحروف اخفى الحروف الاتساع مخارجها واخفاهن الالف لسعة مخرجها اكثر. أعلم ان الفرق بين الشديدة والمجبورة ان الشديدة لا يجرى الصوت بها بل انك تسمع به في أن ثم ينقطع. والمجبورة لا اعتبار فيها لعدم جري الصوت بل الاعتبار فيها لعدم جري النفس عند التصويت بها هذا كله ما ذهب اليه ابن الحاجب واختاره الرضي. وبعضهم اخرج من المجبورة الاحرف السبعة التي هي من الرخوة اي الضاد والطاء والذال والراء والعين والغين والياء فيبقى فيها الحروف الشديدة واربعة احرف مما بينهما وهي اللام والميم والواو والنون فيكون مجموع المجبورة عشرة اثني عشر حرفا وهي حروف ولين احدثك قطبت وهذا القائل ظن ان الرخوة تداني الجهر وليس بشيء لان الرخوة ان يجرى الصوت بالحرف والجهر رفع الصوت بالحرف سواء جرى الصوت او لم يجر. الحارفي عشر الى المطبقة والمنفحة فالمطبقة ما ينطبق معه الحنك على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك كالطبق على اللسان فتكون الحروف التي يخرج بينهما مطبقا عليهما وهي الصاد والضاد والطاء والظاء. واما قال ابن الحاجب من انها ما ينطبق على مخرجه الحنك فليس بمطرد لان مخرج الضاد حافة اللسان وحافته ينطبق عليها الاغراس وباتي اللسان ينطبق عليه الحنك قال سيدي لولا الاطباق في الصاد لكان سينا وفي الظاء لكان ذالا وفي الطاء لكان دالا ولخرجت الضاد من الكلام لانه ليس شيء من الحروف في موضعها غيرها والمنفحة بخلافها لانه ينفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها وهي ما سوى الحروف الاربعة المطبقة. الثاني عشر. الى المستعلية والمنخفضة المستعلية ما يرتفع بسببها اللسان وهي الحروف الاربعة المطبقة والحاء والغين المعجمتان والقاف لانه يرتفع بهذه الثلاثة ايضا اللسان لكن لا الى حد انطباق الحنك عليها. والمنخفضة ما ينخفض معه اللسان ولا يرتفع وهي ما عدا المستعلية وبالجمل المستعلية اعم من المطبقة اذ لا يلزم من الاستعلاء الاطباق ويلزم من الاطباق الاستعلاء ولذا يسمى الحروف الاربعة المطبقة مستعلية مطبقة. الثالث عشر الى حروف الذلاقة والمصمتة فحروف الذلاقة ما لا ينفك عنه راعي او خماسي الا اذا

كالعسجد والذهدقة والزهرقة والعسطوس وهي الميم والراء المهملة والباء الموحدة والنون والغاء واللام • والمصمتة بخلافها وهي حروف بذنك عنها رباعي وخماسي وهي ماسوى حروف الذلاقة • والذلاقة الفصاحة والخفة في الكلام وهذه الحروف اخف الحروف ولذا لا يذنك عنها رباعي وخماسي فسميت بها • والشيء المصمت هو الذي لا جوف له فيكون ثقيلا فسميت بذلك لثقلها على اللسان • الرابع عشر الى حروف الثقيلة وغيرها فحروف الثقيلة ما ينضم الى الشدة فيها ضغط في الوقف وذلك لاتفاق كونها شديدة مجبورة معا فالجبر يمنع النفس ان يجري معها • الشدة تمنع الصوت ان يجري معها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة فيحتاج الى قليلة اللسان وتحريره عن موضع حتى يجري صوتها فيسمع وهي القاف والذال المهملة والطاء المهملة والباء الموحدة والجيم • وقال المبرد ليس القاف منها بل الكاف وغيرها ماسواها • الخامس عشر الى حروف الصغيرة وغيرها فحروف الصغيرة ما يصغر بها اي يصوت بها وهي الزاء المعجمة والصاد والسين المهملتان سميت بهما لوجود الصغير عند النطق بها وغيرها غيرها • السادس عشر الى حروف العلة وغيرها فحروف العلة الالف والواو والياء سميت بها لكثرة دورانها على لسان العليل فانه يقول واي وغيرها غيرها وحروف العلة تسمى بالحروف الجوفية ايضا لخروجها من الجوف • ثم ان حروف العلة اذا سكنت تسمى حروف لين ثم اذا جانسها حركة ما قبلها فتسمى حروف مد فكل حرف مد حرف لين ولا ينعكس والالف حرف مد ابدا والواو والياء تارة حرفا مد وتارة حرفا لين هكذا ذكر في بعض شروح المفصل • وكثيرا ما يطلقون على هذه الحروف حرف المد واللين مطلقا فهو اما محمول على هذا التفصيل او تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه هكذا في جاري بردي شرح الشافية في بحث التقاء الساكنين • وقيل بتباين المد واللين وعدم صدق احدهما على الآخر لكن من المحتتمين من جعل بينهما عموما وخصوصا مطلقا كذا في تيسير القاري • السابع عشر الى حروف اللين والمد وغيرها وقد عرفت فبديل هذا • الثامن عشر الى الاصلية والزائدة فالاصلية ما ثبتت في تصارييف اللفظ كبقاء حروف الضرب في متصرفاته • والزائدة ما سقطت في بعضها كواو قعود في قعد • ثم اذا اريد تعليم المتعلمين فاطريق ان يقال اذا وزن اللفظ فما كان من حروفه في مثابة الغاء والعين واللام الاولى والثانية والثالثة فهو اصلي وما ليس كذلك فهو زائد وليس المراد من الزائد ههنا ما لو حذف لدل الكلمة على ما دللت عليه وهو فيها فان الف ضارب زائدة لو حذف لم يدل الباقى على اسم الفاعل كذا في جاري بردي حاشية الشافية • وحروف الزيادة حروف اليوم تنسأ اعني انه اذا وجد في الكلمة زائد لا يكون الا من تلك الحروف لا من غيرها • ولمعرفة الزائد من الاصلي طرق للاشتقاق وعدم النظر وغيرها يطلب من الشافية وشرحه في بحث ذى الزيادة • والحرف في امطلاح الصوفية الصورة المعلوماتية في عرصة العلم الالهى قبل انصبغها بالوجود العيني كذا قال الشيخ الكبير

صدر الدین فی الفحاحات و یجئ فی لفظ الكلمة فی فصل المیم من باب الکاف • و فی الانسان الکامل فی باب اِم الکتاب اما الحروف فالمنقوطة منها عبارة عن الاعیان الثابتة فی العلم الالهی و المهمة منها نوعان مهمة تتعلق بها الحروف و لا تتعلق هی بها و هی خمسة الالف و الدال و الراء و الواو و الهم فالالف اشارة الی مقتضیات کمالاته و هی خمسة الذات و الخیوة و العلم و القدرة و الارادة اذ لا سبیل الی وجود هذه الاربعة الا للذات فلا سبیل الی کمالات الذات الا بها و مهمة تتعلق بها الحروف و تتعلق هی بها و هی تسعة فالشارة بها الی الانسان الکامل لجمعه بین الخمسة الالهیة و الاربعة الخلقیة و هی العناصر الاربعة مع ما تولد منها فكانت احرف الانسان الکامل غیر منقوطة لانه خلقها علی صورته و لكن تميزت الحقائق المطلقة الالهیة عن الحقائق المقيدة الانسانیة لاستعداد الانسان الی موجد یوجده و لو کان هو الموجد فان حکمه ان یستند الی غیره و لذا كانت حروفه متعلقة بالحروف و تتعلق الحروف بها • و لما کان حکم واجب الوجود انه قائم بذاته غیر محتاج فی وجوده الی غیره مع احتیاج کل الیه كانت الحروف المشیرة الی هذا المعنی من الکتاب مهمة تتعلق بها الحروف و لا تتعلق هی بحرف منها • و لا یتقال ان لام الف حرفان فان التحديث النبوی قد صرح بان لام الف حرف واحد فافهم • و اعلم ان الحروف لیست کلمات لان الاعیان الثابتة لا تدخل تحت کلمة کن الا عند الایجاد العینی و اما هی ففی اوجها و تعینها العلمي فلا یدخل علیها اسم التکوین و فی حق لا خلق لان الخلق عبارة عما دخل تحت کلمة کن و لیست الاعیان فی العلم بهذا الوصف لکنها ملحقه بالحدوث الخاقا حکمیا لما تقتضیه ذواتها من استعداد وجود الحادث فی نفسه الی قديم فالاعیان الموجودة المعبر عنها بالحروف ملحقه فی العالم العلمي بالعالم الذي هو ماسق بالعالم و فی هذا الاعتبار الثاني قديمة انبئ کلامه • و شیخ عبد الرزاق کاشی گفته حروف حقائق بسیطة اند از اعیان و حروف عالیات شئون ذاتیه اند کامنه در غیب الغیوب چون شجر در نوا • بدانکه اهل جفر از حروف زمام بعضی را حروف اوتاد گویند و آن اول و چهارم و مثل این دو حرف از میان بگذارند و حرف سیوم بگیرند چنانچه در لفظ و تد هم خواهد آمد و بعضی را حروف ادوار گویند و آن همیشه چهار باشند یکی حرف اول زمام اول دریم حرف آخر آن سوم حرف اول زمام آخرین چهارم حرف آخر آن و بعضی را حروف قلوب نامند و آن حروف وسط زمام اند پس اگر حروف و سطور هر دو زوج باشند حروف قلوب چهار باشند که وسط جمیع حروف باشند و اگر هر دو فرد باشند یک باشند و در غیر این دو صورت حروف قلوب دو باشند مثلا اگر عدد حروف و سطور نه نه باشند پس حرف قلب پنجمی حرف سطر پنجم باشد و اگر عدد حروف هشت باشند و عدد سطور چهار چهارم و پنجم از هر یک از سطر دویم و سیوم حروف قلوب باشند یعنی هر چهار و اگر حروف هفت و سطور چهار باشند چهارم حروف از هر یک از سطر دویم و سیوم قلوب باشند و اگر

حروف ده و سطور پنج باشند پنجم و ششم از سطر سیوم قلوب باشند همبرین قیاس کذا فی انواع البسط •

**الحرف فی اصطلاح النحاة** کلمة دلالت علی معنی ، فی غیره و یسمى بحرف المعنی ایضا وبالاداء ایضا و یسمیه المنطقیون بالاداء • و معنی قولیم علی معنی فی غیره علی معنی ثابت فی لفظ غیره فان الالم فی قولنا الرجل مدلا يدل بنفسه علی التعریف الذی هو فی الرجل وهل فی قولنا هل قام زید يدل بنفسه علی الاستفهام الذی هو فی جملة قام زید • و قيل المعنی علی معنی حاصل فی غیره ای باعتبار متعلقه لا باعتبارها فی نفسه و هذا هو التحقیق و ستعرف ذلك مستوفی فی لفظ الاسم فی فصل الواو من باب السین المهملة • ثم الحروف بعضا عاملة جارة كانت او جازمة او ناعمة صرفة كان واخواته او مع الرفع كالحروف المشبهة بالفعل و هي ان وان و كان ولیت ولعل ولكن فاذا تنصب الاسم و ترفع الخبر علی عكس ما روا المشیعتین بلیس و بعضا غیر عاملة كحروف العطف كالواو و او و بل و نحوها مما یصل به العطف و حروف الزیادة التي لا یختل بتركبا اصل المعنی كان المكسورة المستغثة و تسمى بحروف الصلة كما یتجی فی لفظ الصلة فی فصل الالم من باب الواو و حروف النفي الغیر العاملة و حروف النداء التي یصل بها النداء كیار و حروف الاستثناء و حروف الاستفهام و حروف الانتجاب كنعم و بلی و حروف التذبیہ كبا و آ و حروف التخصیض كبلأ و آ و حروف التفسیر كای و حروف التنفیس كالسین و سوف و حرف التوقع كقد و حرف الردع ای الزجر و المنع وهو كلاً و غیر ذلك و ان شدت تفاعیل هذه فارجع الى كتب النحو •

**الحروف العالیات** هي الشؤون الذاتية الكاملة فی غیب الغیوب كالشجرة فی الفلاة و الیها اشار الشیخ بقوله • شعرو • کذا حروفا عالیات لم تَقُل • متعلقات فی ذری اعلی الثقل • انما انت فیه و نحن انت و انت هو • و الكل فی هو هو فصل عن عمل • هكذا فی اصطلاحات الصوفیة كمال الدین ابی الغنائم •

**التحريف** فی اللغة هو تغییر عن موضعه و فی اصطلاح المحققین هو التصحیف ای تغییر الحدیث و قيل بالفرق بینما یتجی فی فصل الفاء من باب الصاد المهملة • و فی اصطلاح القراء تغییر الفاظ القرآن لمراعاة الصوت • و فی اللقان و من البدعة نوع احده هوال الذین یجتمعون فیقرؤون کلهم بصوت واحد فیقولون فی قوله اولا تعقلون بحذف الالف و یمدون ما لیمد لیستقیم لهم الطريق الذی سلکوه ینبغي ان یسمى التخریف انتبى • و فی الدقائق الحکمة بعد بیان مخارج الحروف هو ان یجمعوا فیقرؤون کلهم بصوت واحد و یتالي بعضهم ببعض الكلمة و الآخر ببعضها و یحافظون علی مراعاة الاموات خاصة • و فی اصطلاح اهل الجفر هو تفسیر الزمام و در رسائله مسمى بانواع البسط میگوید تفسیر زمام یعنی تحریف حروف زمام بدین طریق بود که چون تفسیر نمایند حرف آخر زمام را در اول سطر بنویسند و حرف

اول زمام را بجای حرف دوم و حرف ما قبل آخر زمام را بجای حرف سوم اول سطر بنویسند و حرف دوم اول زمام را بجای حرف چهارم و بهمین قاعده تمام کنند و این تحریف را در هر سطر نمایند تا آنکه زمام با ترتیب زمام اول باز آید و علامت او آنست که چون حرف اول زمام اول در آخر زمام آید و حرف دوم زمام اول در اول زمام آید تکسیر تمام شده باشد و اگر سطر دیگر خواسته باشند همان سطر زمام اول خواهد آمد • و در جمیع انواع بسط مادمی تحریف کنند که بزمام اول باز گردد الا در بسط تمازج که در آن عمل نظر میکنند که حروف مطلوب چند است و بتعداد حروف مطلوب تحریف نمایند اگر حروف مطلوب پنج حرف باشند تا پنج سطر تحریف و اگر هفت باشند تا هفت سطر و برین قیاس و در بعضی مورد در تحریف ابتدا از حرف اولین کنند یعنی حرف اول زمام را در اول سطر دوم نویسند و حرف آخرین را در دوم سطر دوم و همچنین عمل پایان رسانند •

**المحرف** علی صیغة اسم المفعول من التحریف نزد محدثین مرادف مصحف است و قبل هر دو متباین اند • و در اصطلاح شعراء آنست که لفظی را حروف تمثیلی خوانده شود و غرض لفظ باشد مثانه • شعر • شاه شهبانی و بشاهان دهر • لطف توتاه و الف و جیم داد • و زره احسان بر عایا همه • بدل توجیم و الف و میم داد • گذا نی جامع الصنائع •

**الانحراف** فی اللغة الميل الى الحرف ای انطراف • و عند اهل الهندیه هو ميل انظر المار بالبعدين الاوسطین من التدوير عن سطح المائل و يسمى بعرض الوارب و الالتواء ایضا و هو مختص بالسفلیین و یجئ فی لفظ العرض فی فصل الضاد المعجمة من باب العين • و انحراف سمت القبلة عندهم قوس من دائرة الافق ما بین خط سمت القبلة و خط نصف النهار بشرط ان لا یكون ازید من ربع الدور هكذا ذكر العلوي البرجندی فی شرف بیست باب •

**المنحرف**؛ هو اسم فاعل من الانحراف عند الصرفیین اسم حرف من حروف العجاء و هي اللام لان اللسان یمنحرف بها عند النطق بها هكذا فی الشافية و شرحه فی بیان حروف العجاء • و عند المهندسیین اسم شكل مسطح ذي اربعة اضلاع و لا يكون مربعا و لا مستطيلا و لا معینا و لا شبيها بالمعین هذا هو الموافق لما ذكره اقلیدس • و قد يقال ما عدا هذه الاشكال الاربعة المذكورة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين یسمى بالمنحرف و هو ثلاثة اقسام احدها ان تكون زاويتان من زواياه الاربعة قائمتين و الباقيتان مختلفتين هكذا □ و ثانيها ما يكون زاويتاه حادتين متساويتين و الباقيتان منفرجتين متساويتين سواء كانت حادتا على احد المتوازيين و منفرجتاه على الآخر هكذا □ و كانت احدی حادتيه مع احدی منفرجتيه على احدهما و الباقيتان على الآخر هكذا □ و الاول من هذين القسمین یسمى بذی الذلقة و القسم الثاني یسمى بذی الذلقتين و ثالثها ما تكون زاويتاه حادتين

مختلفتين، والباقيتان منفرجتين مختلفتين هكذا □ : ولا اي وان لم يكن ضلعان من أضلاعه الاربعة متوازيين يسمى بالشبيه بالمنحرف ووجه التسمية ظاهر هكذا يستفاد من شرح اشكال التأسيس و شرح خلاصة الحساب \* والمنحرفة عند المنطقيين هي القضية التي اقترن فيها السور بالمحمول او بالموضوع الجزئي وتحقيقه يطلب من شرح المطالع سميت بهذا لان من حق السوران يقتنون بالموضوع الكلي فلما لم يقتنوا به فقد انحرف عن اعلمه فانحرفت القضية ايضا .

**الحصف** بفتح الحاء والصاد المهملة هو الحطب اليابس وهو بثور صغار شوكية كالزبرة ينفرش في ظاهر الجلد كما في شرح القانونچه \* ومثله في الوافية حيث قال حصف بثرها بود بغايت خرد و سرخ و سوزانده اندر تابستان پديد آيد خامة و قتيكه مردم عرق كند \*

**الحلف** بالفتح وسكون اللام او كسرها يمين يؤخذ بها العهد ثم سمي به كل يمين كما في المضمرات فهو مرادف لليمين كذا في جامع الرموز \* وفيه في فصل الالاء الحلف الموقت ما يصرح فيه بتعيين الوقت والحلف المؤبد ما يصرح فيه بالتبديد والحلف المجبول مالم يعين فيه الوقت بالتبديد وغيره \*

**فصل الثاف \* الحرق** بالفتح والراء المهملة الساكنة سوختن \* و در اعطلاح صرفه عبارتست

از واسطه تجليات كه جاذب است سائل را سوي فنا كذا في لطائف اللغات \*

**الحرقه** بالضم وسكون الراء المهملة سوزش وما يجده الانسان في العين من اليرقان او في القلب من الالم او في طعم شئ من حرقه \* و حرقه البول وجع احتراقي عند خروج البول كذا في بحر الجواهر \* و حرقه نرد بلغاء آتست كه كلام بطوري گويد كه رقت آرد و موجب بقاء شود اگرچه تركيب عاني و معاني بديع ندارد و مصنوع نباشد و اين وجداني است و ليكن اجماع بدان شرط نيست چنانچه در ذوق شرط است و تلذذ بدان جز اهل دل نكند و موثر در طبائع سليم بود بسبب ذكر عظمت و قدرت و هيبت و بي نيازى بارتعالى و اين چنين كلام را حقيقي خوانند و باسبب ذكر ثنائي اشتصاص و محبوبات و وقوع مفارقت احباء و اعتساب بود و يا ببيان بي وفائي دوران بود و غايات اشتياق و شدائد فراق و مانند آن باشد و المنجيين كلام را مجازي خوانند كذا في جامع الصنائع \*

**الاحتراق** مصدر من باب الانتعال و عند المنجمين هو جمع الشمس مع احدى الخمسة المتغيرة في درجة واحدة من فلك البروج و هو من انواع النظر كما نجى \*

**الاحراق** هو ان تميز الحرارة الجوهر الرطب عن الجوهر اليابس بتصعيد الرطب وترسيب اليابس \* و المحرق يكسر الراد عند الاطباء دواء يحرق اي يفني بحرارته لطيف الاخلاط بتصعيدها وتبخيرها و يبتلي رماديتها كالنور فيون كذا في بحر الجواهر و المرجز \*

**الحقة** بالاسم لغة ما اتى عليه اربع سنين من الابل و شربة ثلاث سنين كذا في بعض كتب الفقه لكن



في عامة كتب اللغة والفقه ان الحققة هي فصيلة ثلث سنين الى تمام اربع لانها استحدثت البركوب والحمل • ثم الحققة مونث الحق بالكسر والجمع حقائق كذا في جامع الرموز في كتاب الزنوة •

**الحق** بالفتح في اللغة ثابت و سزاوار و درست و راست و واجب و كاري كه البته واقع شود و راستي و ناميست از نامهاي خدايتعالی و راست کردن سخن و درست کردن وعده كذا في المنتخب • و نزد صوفيه عبارت از وجود مطلق است يعني غير مقيد ببييج قيد كما في كشف اللغات پس حق نزد شان عبارتست از ذات الله و بجى في لفظ الحقيقة • و في البرجندي شرح مختصر الوقاية في الخطبة الحق في اللغة مصدر حق الشيء يحق بالكسر اي ثبت و قد جاء بمعنى الثابت ايضا • و في العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد كما ان الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع انتهى • و يطلق ايضا على المطابق بالفتح كما ان الصدق يطلق على المطابق بالكسر و كذا قال المحقق التفاراني في شرح العقائد الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد والاديان و المذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك و يقابله الباطل و اما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة و يقابله الكذب انتهى • و تحقيقه ما ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع من ان الحق والصدق متشابهان في المورد ان يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع و العهد المطابق للواقع و الفرق بينهما ان المطابقة بين شيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء و الاعتقاد مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقا بالمعنى المصدرى و يقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة و انما سميت بذلك لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموعوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا و ان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر الباء و الواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى صدقا و يقال هذا اعتقاد صدق اي صادق و انما سميت بذلك تمييزا لها عن اختها انتهى • و قيل في توضيحه ان الصدق كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و الحق بالمعنى المصدرى كونه مطابقا له بالفتح و الصادق هو الخبر المطابق بالكسر و الحق على انه صفة الناطق صفة مشبهة هو الخبر المطابق له بالفتح و يقابل الصدق الكذب و الحق بالمعنى المصدرى البطلان و يقابل الصادق الكذب و الحق على انه صفة الناطق فالكذب هو عدم كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و البطلان عدم كونه مطابقا له بالفتح و الكذب هو الخبر الغير المطابق بالكسر و الباطل هو الخبر الغير المطابق بالفتح كذا قال ابو القاسم في حاشية المطول • فائدة • اعلم ان الخطأ و الصواب يستعملان في المجتهدات و الحق و الباطل يستعملان في المعتقدات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب مخالفينا في الفروع يجيب علينا ان نجيب بان مذهبنا صواب يحتمل الخطأ و مذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب و اذا سئلنا عن معتقدنا و معتقد خصومنا في المعتقدات يجيب علينا ان نقول الحق ما نحن عليه

والباطل ما هو خصومنا عليه هكذا نقل عن المشايخ كذا في الحمادية في كتاب الكراهة • أعلم ان الحق على مذهب النظام بمعنى مطابقة الحكم للاعتقاد و الباطل عدم مطابقته للاعتقاد هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخياي في بيان الفرق بين مذهب العنادية والعندية • وأعلم ان الاصوليين قد يقولون هذا حق الله وهذا حق العبد فحق العبد عبارة عما يسقط باسقاط العبد كالتقصص و حق الله ما لا يسقط باسقاط العبد كالصلوة والصوم والجهاد والحج و حرمة القتال في الاشهر الحرم والانفاق في سبيل الله و حرمة الجماع بالحيض و حرمة الثريان بالايلاء وعدة الطلاق ونحو ذلك و لهذا دونوا مسائل الطلاق و الايمان و الايلاء في العبادات دون المعاملات كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى • وقال الفاضل الجلي في حاشية التلويح في باب المحكوم به المراد بحق الله في قولهم ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به احد كحرمة الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه و صيانة الاولاد عن الضياع و انما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه يتعالى عن الضرر والانقاع فلا يكون حقاله بهذا الوجه والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولذا يباح باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة الزوج الا ماروي عن عطاء ابن ابي رباح انه قال يباح وطئ الامة باذن سيدها • وفيه ان حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس واعترض على الاول ايضا بان الصلوة والصوم والحج حقوق لله تعالى وليس منفعتيا عامة • و اجيب بانها انما شرعت لتحصيل الثواب و رفع الكفران وهذا منفعة عامة لكل من له اهلية التكليف بخلاف حرمة مال الغير •

**حقوق النفس** عند الصوفية ما يتوقف عليه حيواتها وبقاؤها و ما زاد فهو حظوظ كما يذكر في لفظ الخطرة في فصل الرء من باب الخاء المعجمة •

**حق اليقين** عبارة عن فناء العبد في الحق و البقاء به علما وشهودا وحالا علما فقط فعلم كل عاقل الموت علم اليقين • وقيل علم اليقين ظاهر الشريعة وعين اليقين الاخلاص فيها وحق اليقين المشاهدة فيها هكذا في تعريفات السيد الجرجاني • أعلم ان اليقين عبارة عن الاعتقاد الجازم الراسخ الثابت وذلك على ثلث مراتب الاولى ما يحصل من الدلائل القطعية من البرهان او الخبر المتواتر ونحوهما وهو علم اليقين والثانية ما يحصل من المشاهدة وهو عين اليقين والثالثة ما يحصل بالشيء بعد اتصاف العالم بذلك الشيء وهو حق اليقين هكذا في حواشي كتب المنطق •

**الحقيقة** بالفتح تطلق بالاشتراك في عرف العلماء على معان • منها قسم من الاستعارة ويقابلها المجاز وهذا اصطلاح اهل الفرس ويجيء في فصل الرء المهمة من باب العين المهمة • ومنها ما هو مصطلح اهل الشرع و البيانيين من اهل العرب قالوا كل من الحقيقة والمجاز تطاق بالاشتراك على نوعين لان

كلا منهما إما في المفرد ويسميان بالحقيقة والمجاز اللغويين وإما في الجملة ويسميان بالحقيقة والمجاز العقليين وقد سبقا في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم. قال الأصوليون الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضي أبي بكر وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع أي وضع الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلاقربته سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولاً أو لا فيكون موضوعاً مبتدأ. \* وأثبت المعتزلة الحقيقة الدينية أيضاً وقالوا بوقوعها وهي اسم لنوع خاص من الحقيقة الشرعية وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداءً بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما وزعموا أن أسماء الذات أي ماهي من أصول الدين أو ما يتعلق بالقلب كالـمؤمن والكافر والإيمان والكفر من قبيل الدينية دون أسماء الأفعال أي ماهي من فروع الدين أو ما يتعلق بالجوارح كالمصلي والمزكي والصلوة والزكاة والظاهر أن الواقع هو القسم الثاني من الحقيقة الدينية فقط أعني ما لم يعرف أهل اللغة معناه ولانزع في أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها بل النزاع في أن ذلك بوضع الشارع وتعيينه إياها بحيث تدل على تلك المعاني بلاقربته لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبتها في تلك المعاني في لسان أهل الشرع والشارع إنما استعملها فيها مجازاً بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لشرعية كما هو مذهب القاضي فإذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقه والأصول ومن يخاطب بامطالعهم تحمل على المعاني الشرعية وفاتاً. \* وإما في كلام الشارع فعندنا تحمل عليها إذ الظاهر أن يتكلم بامطالع هذه المعاني هي الحقائق بالقياس إليه. \* وعند القاضي تحمل على معانيها اللغوية لأنها غير موضوعة من جهة الشارع فهو يتكلم على قانون اللغة فإن القاضي ينبغي كونها حقائق شرعية زاعماً أنها مجازات لغوية والحق أنه لا ثابث لهما فإنه ليس النزاع في أنها هل هي بوضع من الشارع على أحد الوجوهين وهو مذهب المعتزلة والفقهاء أولاً فيكون مجازات لغوية وهو مذهب القاضي فلا ثالث لها حينئذ ومنهم من زعم أن مذهب القاضي أنها مبثقة على حقائقها اللغوية فتصير المذاهب الثلاثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق شرعية وإن شئت الزيادة على هذا التقدير فارجع إلى العضدي وحواشيه. \* ومنها المفهوم المستقل الملحوظ بالذات كمفهوم الاسم وهذا المعنى من اصطلاحات أهل العربية أيضاً. قال السيد السند قد تستعمل الحقيقة بهذا المعنى في بعض استعمالاتهم كذا في الأطول في بحث الاستعارة التبعية. \* ومنها الماهية بمعنى ما به الشيء هو وتسمى بالذات أيضاً. \* والحقيقة بهذا المعنى أعم من الكلية والجزئية والموجودة والمعدومة. وإيضاً أن الباء في به للسببية والضميران للشيء فالعنى الأمر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولو قيل ما به الشيء هو لكان اختصاراً. إن قلت هذا صادق على العلة الفاعلية فإن الإنسان مثلاً إنما يصير إنساناً متميزاً عما عداه بسبب الفاعل وإيجاده ضرورة أن المعدوم

لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره • قلت الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج لا ما به الشيء ذلك الشيء فان اثر الفاعل اما نفس ما هية ذلك الشيء مستتبعه له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع عنها الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهية مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ما هية زيد يستتبعها الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود و الوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلتها من الضوء المخصوص وليس هنا ضوء منفرد في نفسه يجعل متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود و يصفه به فيقال وجد الضوء بسبب الشمس • و اما الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهية ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه واما باعتبار الوجود لاكون الشيء ذلك الشيء ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه • فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال المذكور • قلت لانسلم ذلك بل هو بالمعنى اللغوي اعني ما يصح ان يعلم و يخبر عنه و لو مجازا وان سلمنا بذا على ان الاصل في التعريفات الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا ففرق بين ما به الموجود موجود فانه فاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية ان لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز بهذا الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه او في اتصانه بالوجود على ما عرفت • فان قلت لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية • قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه ان لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما وقد يجعل الضمير الثاني للموعول فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء هو ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فلا يرد الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي ان الضاحك ما به الانسان ضاحك لكن لما كان مآل التعريف على ما قلنا هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر فلا نقض بالحقيقة لكن بقي الانتقاص بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا لان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء ويمكن ان يقال المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي ولذا ذكر بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد تشبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه الكلي للكي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزء فتدبر

هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي \* وقال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد ان الضمير الاول ضمير فصل لافادة ان ما به الشيء ليس الا الشيء وليس راجعا الى الشيء فالمعنى ما به الشيء هو الشيء اعني امر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت بانباته للشيء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء وانباته للشيء يكون الشيء غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا انسانا ولو اعتبرت معه الذاطي يكون الانسان الذاطي ولو اعتبرت معه الضاحك يكون الانسان الضاحك \* وبهذا التحقيق سهل عليك ما ععب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلة بهذا التعريف ونجوت عن تلافات \* واندفع ايضا ان احد الضميرين زائد وكفي ما به الشيء هو وانه يرد بالذاتي وان كلمة الباء ابدالة على اسببية تقتضي الانبيدية انتمى وهذا حسن جدا \* اعلم ان الحقيقة بهذا المعنى يستعملها الحكماء والمتكلمون والصوفية \* **التقسيم** \* قال المولوي عبد الرحمن الجامي في شرح الفصوص في الفصل الاول ان الحقائق عند الصوفية ثلث الاولى حقيقة مطلقة فعلة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها وهي حقيقة الله سبحانه \* والثانية حقيقة مقيدة منفصلة سائلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلي وهي حقيقة العالم \* والثالثة حقيقة احدية جامعة بين الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال والتأثير والتأثر فهي مطلقة من وجه مقيدة من آخر فعلة من جهة منفصلة من اخرى وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين وليا مرتبة الاولى والاخرى وذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة في متابلة الحقيقة المنفعلة المقيدة وكل متفرقتين فلا بد لهما من اعل هما فيه واحد وهو فيهما متعدد مفصل وظاهرية هذه الحقيقة هي المسماة بالطبيعة الثلية الفعالة من وجه والمنفعلة من آخر فاتها تتأثر من الاسماء الالهية وتؤثر في موادها وكل واحد من هذه الحقائق الثلث حقيقة الحقائق التي تحتها انتمى \* والحقيقة بهذا المعنى تقسيمات آخر تسمى في لفظ الماهية في فصل الف من باب الميم \* وبعض ما يتعلق بهذا المقام يجيء في لفظ الذات ايضا في فصل الواو من باب الدال المعجمة \* ومذهب الماهية باعتبار الوجود فعلى هذا لا تتناول المعدوم واطلاق الحقيقة بهذا المعنى اكثر من اطلاقها بمعنى الماهية مطلقا قال شارح الطوائع وشارح التبريد ان الحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي كلية كانت او جزئية انتمى \* فعلى هذا لا يقال ذات العنقا وحقيقتها كذا بل ماعينها كذا \* ومنها ما هو مصطلح الصوفية في كشف اللغات حقيقت نزه صوفيه ظهور ذات حق است بي حجاب تعيذات ومتمو كثرات موهومه در نور ذات انتمى كلامه \* وفي جميع السلوك اما الحق والحقيقة في اصطلاح مشايخ الصوفية فالحق هو الذات والحقيقة هي الصفات فالحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات \* ثم انهم اذا اطلقوا ذلك اراوا به ذات الله تعالى ومفاته خامة وذلك لان المراد اذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والجوى ودخل في

عالم الاحسان يقولون دخل في عالم الحقيقة ووصل الى مقام الحقائق وانك بعد عن عالم الصفات و الاسماء فاذا وصل الى نور الذات يقولون وصل الى الحق و صار شيخا لائقا لاقتداء به و قلما يستعملون ذلك في ذوات آخر وفي مفاتيحهم لان مقصودهم الكلي هو التوحيد • وقال الدلمي الحقيقة عند مشايخ الصوفية عبارة عن صفات الله تعالى والحق ذات الله تعالى • وقد يريدون بالحقيقة كل ما عدا عالم الملكوت وهو عالم الجبروت • والملكوت عندهم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى وما بين ذلك من الاجسام والمعاني والاعراض • والجبروت ما عدا الملكوت • وقال بعضهم الكبار و اما عالم الملكوت فالعبد له اختيار فيه مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الجبروت صار مجبوراً على ان يختار ما يختار الحق و ان يريد ما يريد لا يمكنه مخالفته اصلاً انتهى • وقيل الحقيقة هي التوحيد وقيل هي مشاهدة الربوبية و يجيء في لفظ الطريقة في فصل الثاني من باب الطاء المهملة ما يزيد على هذا •

**حقيقة الحقائق** عند الصوفية هي العمي و يجيء في فصل الياء من باب العين المهملة • و از شيخ عبد الرزاق كاشي منقول است كه حقيقة الحقائق ذات احدث است كه جامع جميع حقائق است و ان را حضرت جمع و حضرت وجود میخوانند •

**الحقيقة القاصرة** هي عند اهل العربية استعمال اللفظ في جزء معناه كما في التجريد والاكثرون على انها مجاز كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حواشي الخيالي في شرح قول الشارح المتوحد بجلال الذات في شرح الخطبة كما ان الامر حقيقة في الوجوب والوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فاذا استعمل في معنى الذنب وهو عبارة عن جواز الفعل مع رجحانه او استعمل في معنى الاباحة وهو جواز الفعل مع جواز الترك فهو عند البعض حقيقة قاصرة لان كلا منهما مستعمل في بعض معنى الوجوب • والاكثرون على انه مجاز لانه جازز امله وهو الوجوب لان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل و الترك و الذنب رجحان الفعل مع جواز الترك فكان لكل واحد منها معان متباعدة هكذا في كتب الاصول •

**الحقيقي** يطلق على معان • منها الصفة الثابتة للشيء مع قطع النظر عن غيره موجودة كانت او معدومة ويقابله الاضافي بمعنى الامر النسبي للشيء بالقياس الى غيره • ومنها الصفة الموجودة ويقابله الاعتباري الذي لا تحقق له سواء كان معقولا بالقياس الى غيره او مع قطع النظر عن الاغيار • و اما ما ذكره السكاكي حيث جعل الحقيقي مقابلا لما هو اعتباري و نسبي فضعيف لان الحقيقي ليس له معنى يقابل الاعتباري والنسبي بمعنى ما لا يكون اعتباريا ولا نسبيا كذا في الاطول في بحث التشبيه في تقسيم وجه التشبيه الى الحقيقي والاضافي • ومنها ما هو قسم من القضية الشرطية المنفصلة قال المايطيون الشرطية المنفصلة التي اعتبر فيها الذاتي في الصدق والكذب اي في التحقق والانقفاء

معا تسمى حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا • ومنها قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة والمقدرة موجبة كانت اوسالبة كلية كانت او جزئية وانما سميت حقيقية لانها حقيقة القضية اي وهي المتبادر عن مفهوم القضية عند الاطلاق فكانها هي حقيقة القضية قال المنطقيون فالحكم في الحقيقية ليس على الافراد الموجودة في الخارج فقط بل على كلما قدر وجوده من الافراد الممكنة سواء كانت موجودة في الخارج او معدومة فيه فخرج الافراد المتنتعة فمعنى قولنا كل ج ب كل ما لو وجد كان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان ب هكذا ذكر المتأخرون • ولما اعتبر في هذا التفسير في عقد الوضع الاتصال وكذا في عقد الحمل فسر صاحب الكشف ومن تبعه فقالوا معنى قولنا كلما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب ان كل ما هو ملزوم لج فهو ملزوم لب • وقال الشيخ معناه كل ما يمكن ان يصدق ج عليه بحسب نفس الامر بالفعل فهو ب بحسب نفس الامر • ثم تعميم الخارجية بالمحققة والمقدرة لاحتراز عن الخارجية وهي قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة فقط فيكون معنى قولنا كل ج ب على هذا التقدير كل ج موجود في الخارج ب في الخارج • وصدفها يستلزم وجود الموضوع في الخارج محتقا بخلاف الحقيقية فانها تستلزم وجوده في الخارج محتقا او مقدرا فان قولنا كل عنقاء طائر ليس الحكم فيها مقصورا على افراده الموجودة في الخارج محتقا بل عليها وعلى افراده المقدرة الوجود ايضا • واعتبار امكان الافراد لاحتراز عن الذهنية وهي قضية يحكم فيها على الافراد الموجودة في الذهن فقط فمعنى كل ج ب على هذا التقدير كل ج في الذهن فهو ب في الذهن فقد انقسمت القضايا الى ثلاثة اقسام • والمشهور تقسيمها الى الحقيقية والخارجية باعتبار انهما اكثر استعمالا في مباحث العلوم لا باعتبار الحصر فيهما • قيل الاولى ان تجعل الحقيقية شاملة للافراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة ولا تختص بالافراد الخارجية المحققة والمقدرة لتشتمل القضايا الهندسية والحسابية فان الحكم فيها شامل للافراد الذهنية ايضا • فنقول احوال الاشياء على ثلاثة اقسام قسم يتناول الافراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة وهذا القسم يسمى بلوازم الماهيات كالزوجية لاربعة والفردية للثلاثة وتسارى الزوايا للثلاث في المثلث للقائمتين • وقسم يختص بالموجود في الذهن كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونحوها • وقسم يختص بالموجود الخارجي كالحركة والسكون فينبغي ان تعتبر ثلث قضايا احدها ما يكون الحكم فيها على جميع افراد الموضوع ذهنيًا كان او خارجيًا محتقا او مقدرا كالقضايا الهندسية والحسابية وتسمى هذه حقيقية وثانيتها ما يكون الحكم فيها مخصصا بالافراد الخارجية مطلقا محتقا او مقدرا كقضايا الحكمة الطبيعية وتسمى هذه القضية قضية خارجية وثالثتها ان يكون الحكم فيها مخصصا بالافراد الذهنية وتسمى هذه قضية ذهنية كالقضايا المستعملة في المنطق وهنا اثبات تركناها حذرا من الاطذاب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح الشمسية وحواشيه وشرح المطالع • واما

التحقق • التحقيق • المتحقق بالحق ( ٣٣٦ ) المتحقق بالحق والخلق • الحلقة • الحق

القضية التي يحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية الموجودة المحققة فقط دون المقدرة فليست معتبرة في العلم ولا يبحث عنها فيها لان البحث عنها يرجع الى البحث عن الجزئيات و الجزئيات لا يبحث عنها في العلوم لوجوبين الاول انها غير متناهية بمعنى انها لا يمكن ضبطها واحاطتها ولا يتصور حصرها لانها توجد واحدة بعد واحدة وكذا تعدد • والثاني انها متغيرة متجددة لتوالي اسباب التغير عليها فلا يمكن ضبط احوالها هكذا في حواشي السلم • ومنها مقابل المجازي يقال هذا المعنى حقيقي وذلك مجازي • ومنها ما هو غير ذلك كما يقال كل من المذكر والمؤنث حقيقي ولفظي والتعريف اما حقيقي او لفظي و كل من الشهر والسنة حقيقي ورسطي واصطلاحي ونحو ذلك •

التحقق هو عند الاشاعة مرادف للثبوت والكون والوجود • وعند المعتزلة مرادف للثبوت واعم من الكون والوجود ويجيء في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين • ثم التحقق قسمان اصلي وهو ان يكون التحقق حاصلًا لشيء في نفسه قائما به واما تبعية وهو ان لا يكون حاصل له بل لما تعلق به على قياس الحركة الذاتية والتبعية كذا في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة •  
التحقيق هو في عرف اهل العلم اثبات المسئلة بالدليل كما ان التدقيق اثبات الدليل بالدليل كذا ذكر انصاف الحلواني في حاشية بدع الميزان • وعند الصوفية هو ظهور الحق في صور الاسماء الالهية كذا في كشف اللغات • وعند القراء هو اعطاء كل حرف حقه وقد سبق في لفظ التجويد في فصل الدال المهمة من باب الجيم •

المتحقق بالحق نزد صوفيه محققى كه مشاهدۀ حق فرمايد در هر متعيني بي تعيين آن متعين زيركه الله تعالى اگرچه مشهود است در هر متيدي باسمي ياعفتي يا اعتباري ياتعيني ياحيديتي منحصر و مقيد نيست درينها لاجرم مطلق مقيد باشد و مقيد مطلق و منزۀ بود از تقيد و لا تقيد و اطلاق و لا اطلاق كذا نقل عن الشيخ عبد الرزاق الكشي •

المتحقق بالحق والخلق من يرى ان كل مطلق في الوجود له وجه الى التقيد وكل مقيد له وجه الى الاطلاق بل يرى كل الوجود حقيقة واحدة له وجه مطلق وجه مقيد بكل قيد ومن شاهد هذا المشهد ذوقا كان متحققا بالحق والخلق والفناء والبقاء هكذا في الاصطلاحات الصوفية لجمال الدين •

الحلقة هي في عرف الرياضيين سطح يحيط به دائرتان غير متلاقيتين فان اتحد مركزاهما يسمى سطحًا مطوقًا كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في مباحث الكسوف •

الحق بانضم وسكون الميم او ضمها في الاصل من لاعقل له • وفي اصطلاح الاطباء هو نقصان في الفكر في الاشياء العملية التي تتعلق بحسن التدبير في المنزل والمدينة وجودة المعاش ومخالطة



الناس و المعاملة معهم لافى العلوم النظرية و لافى العلوم العملية مثل علمي الطب و الهندسة فان ضعف الفكر فيها لا يسمى حمقا بل بلاء فانك انك هذا ذاتيا في اصل الخلقة و الجبله فلا علاج له • و الرعونة مرادفة للحمق كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي الرعونة هي نقصان الفكر و الحمق بطلانه •

**فصل الكاف \* الاحتباك** بالباء الموحدة و هو عند اهل البيان من الطف انواع الحذف و ابدعها و قل من تنبه له او نبه عليه من اهل فن البلاغة و ذكره الزركشي في البرهان لم يسمه هذا الاسم بل سماه الحذف المقابلي و افرد به بالتصنيف من اهل العصر العلامة برهان الدين البقاعي • و قال الاندلسي في شرح البديعة و من انواع البديع الاحتباك و هو نوع عزيز و هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول كقوله تعالى و مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق الآية التقدير و مثل الانبياء و الكفار كمثل الذي ينعق و الذي ينعق به فحذف من الاول الانبياء لدلالة ان الذي ينعق عليه و من الثاني الذي ينعق به لدلالة الذين كفروا عليه و قوله ادخل يدك في جيبك تخرج بيضاء التقدير تدخل غير بيضاء و اخرجها تخرج بيضاء فحذف من الاول تدخل غير بيضاء و من الثاني و اخرجها • و قال الزركشي هو ان يجتمع في الكلام متقابلان فيحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه نحو ام يقولون افتريه قل ان افتريته فعلي اجرامي و انا بري مما تجرمون التقدير ان افتريته فعلي اجرامي و انتم براء منه و عليكم اجرامكم و انا بري مما تجرمون و نحو يعذب المنافقين ان شاء او يتوب عليهم اي يعذب المنافقين ان شاء فلا يتوب عليهم او يتوب عليهم فلا يعذبهم و نحو و لا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن اي حتى يطهرن من الدم و يطهرن بالماء فاذا تطهرن و يطهرن فأتوهن و نحو خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا اي عملا صالحا بسيئا و آخر سيئا بصالح • و ماخذ هذه التسمية من الحبك الذي معناه الشد و الاحكام و تحسين اثر الصبغة في الثوب فحبك الثوب سد ما بين خيوطه من الفرج و شده و احكامه بحيث يمنع عنه الخلل مع الحسن و الرونق • و بيان اخذه منه ان مواضع الحذف من الكلام شبيهة بالفرج من الخيوط فلما ادركها الناقد البصير بصوغه الماهر في نظمه و حوكة فوضع المحذوف مواضعه كان حائكا له مانعا من خلل بطرقه فسد بتقديره ما يحصل به الخلل مع ما اكسي من الحسن و الرونق كذا في الاتفاق في نوع الایجاز و الاطناب •

**الحركة** بفتح الحاء و الراء الموحدة في العرف العام النقل من مكان الى مكان هكذا ذكر العلمى في حاشية شرح هداية الحكمة و هذا هو الحركة الابنية المسماة بالنقلة • قال صاحب الاطول لا تطلق الحركة عند المتكلمين الا على هذه الحركة الابنية و هي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة • و قد تطلق عند اهل اللغة على الوضعية دون الكمية و الكيفية انتهى و هكذا في شرح المواقف • و يوجد الاطوائين ما وقع في شرح الصحائف من ان الحركة في العرف العام انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر او انتقال اجزائه كما

في حركة الرحن انتهى • وعند الصوفية الحركة السلوك في سبيل الله تعالى كذا في لطائف اللغات • ثم المتكلمون عرفوا الحركة بحصول جوهر في مكان بعد حصوله في مكان آخر أي مجموع الحصولين لا الحصول في الحيز الثاني المقيد بكونه بعد الحصول في الحيز الأول و انكان متبادرا من ظاهر التعريف ولذا قيل الحركة كونان في آئين في مكانين و السكون كونان في آئين في مكان واحد ويرد عليه ان ما احدث في مكان واستقر فيه آئين وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الثالث يكون حركة فلاتمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه اعنى الآن الثاني شارعا في الحركة فالحق هو المعنى المتبادر من التعريف ولذا قيل الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول ويرد عليه وعلى القول الأول ايضا ان الكون في أول زمان الحدوث لا يكون حركة ولا سكونا • أعلم ان الاشاعة على ان الاكوان وسائر الاعراض متجددة في كل آن • والمعتزلة قد اتفقوا على ان السكون كون باق غير متجدد واختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا فعلى القول ببقاء الاكوان يراد على كلا الفريقين انه لا معنى للكونين ولا لكون الكون أولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض التجدد فرضا وعلى القول بعدم بقاءها يراد ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب • وقيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان • وما يجب ان يعلم ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك وبالكون الثاني في مكان أول ما يعم الكون الثالث وعلى هذا قس سائر التعاريف • وأعلم ايضا ان جميع التعاريف لا يشتمل الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الأول هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عصام الدين والمولوي عبد الحكيم في حواشيها على شرح العقائد النسفية و يجيب ما يدفع بعض الشوك في لفظ الكون في فصل النون من باب الكف • واما الحكماء فقد اختلفوا في تعريف الحركة فقال بعض انقدماء هي خروج ما بالقوة الى الفعل على التدرج بيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه والا لكان وجوده ايضا بالقوة فيلزم ان لا يكون موجودا فهو اما بالفعل من جميع الوجوه وهو البارئ تعالى والعقول على رائهم او بالفعل من بعضها بالقوة من بعض فمن حيث انه موجود بالقوة لو خرج ذلك البعض من القوة الى الفعل فهو اما دفعة وهو الكون والفساد فتبدل الصورة الزارية بالهوائية انتقال دفعي ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا • واما على التدرج وهو الحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولاد دفعة او بالتدرج • وكل من هذه العبارات مألحة لانادة تصور الحركة لكن المتأخرين عدلوا عن ذلك لان التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان فيقع الزمان في تعريفه

و الزمان مفسر بانه مقدار الحركة فيلزم الدور وكذا الحال في اللادئعة و كذا معنى يسيرا يسيرا فقالوا الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهكذا قال ارسطو وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا و امكن حصوله في مكان آخر فله امكانان امكان الحصول في المكان الثاني و امكان التوجه اليه و كلما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لامحالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول • ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة والحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين احدهما انها من حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير والسلوك اليه تسلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه وليس شيى من سائر الكمالات بهذه الصفة اذ ليست ماهيتها التادي الى الغير ولا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين فان الشئ مثلا اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعة من حيث هو هو لا يستعقب شيئا ولا يبقى عند حصولها شيى منها بالقوة • و اما الامكان الاستعدادي و ان كان يستلزم ان لا يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد يبطل مع الفعل لكن حقيقتها ليس التادي وتاليتهما انها تقتضي ان يكون شيى منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطع حركته و مادام لم يصل فقد بقي من الحركة شيى بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها يكون مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها وقوة اخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها • اما القوة التي بالنسبة الى المقصد فمشتركة بالاتفات بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن و اصلا الى المنتهى و اذا وصل اليه لم تبق الحركة اصلا • و اما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل والقوة والفعل في ذات شيى واحد • والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل و لم تكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة و تلك النسبة خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستعرف فقد ظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال و فيما يتادى اليه ذلك الكمال • وبقي الاول تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصورة النوعية لانواع الاجسام و الصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصيل هذه الانواع والجسم المطلق في نفسه انما هو بهذه الصور و ما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية • و انما اتصفت بالاولية

لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال و كونه بالقوة معها لا مطلقا فالْحاصل ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني بحيث يكون اوليته من جهة الامر الذي هو له بالقوة بان تكون اولية هذا الكمال بالنسبة اليه • و بهذا توجيهان آخران الاول ان يكون قولهم من جهة ما هو بالقوة متعلقا بما يتعلق به قولهم لما هو بالقوة كالثابت و الحاصل فيكون المعنى كمال اول حاصل للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و متعلق به من جهة كونه بالقوة و ذلك لان الحركة كمال بالنسبة الى الوصل او بقية الحركة للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و حصوله له من جهة كونه بالقوة ان على تقدير الوصل او بقية الحركة بالفعل تكون الحركة منقطعة غير حاصلة للجسم • و بيان فائدة القيود مثل مامر لكن بقي انتقاص تعريف الحركة بالامكان الاستعدادي اذ يصدق انه كمال بالنسبة الى ما يترتب عليه سواء كان قريبا او بعيدا للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في الكمال الثاني من جهة كونه بالقوة فانه اذا حصل ما يترتب عليه بطل استعداد • وكذلك اولية الاستعداد بالنسبة الى ما يترتب و الثاني ان يكون متعلقا بلفظ الكمال و يكون المعنى ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني من جهة المعنى الذي هو به بالقوة بان يكون ذلك المعنى سببا لكماليته و ذلك فان الحركة ليست كمالا له من جهة كونه جسما او حيوانا بل انما هي كمال من الجهة التي باعتبارها كان بالقوة اعني حصوله في اين مخصوص او وضع مخصوص او غير ذلك و فيه نظر و هو ان الحركة ليست كمالا من جهة حصوله في اين او وضع او غير ذلك فان كماليته انما هو باعتبار حصولها بعد ما كان بالقوة • و يرد على التوجيهات الثلاثة انه يخرج من التعريف الحركة المستديرة الزلية الابدية الفلكية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بانهم فامس هذلك كمالات اول هو الحركة و ثان هو الوصل الى المنتهى الا اذا اعتبر وضع معين و اعتبر ما قبله دون ما بعده الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع المتبادر من التعريف • و في الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا و اما الامور المذكورة فمما لا يتصورها الا الاذكيا من الناس • و قد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه و التصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها • اعلم انهم اختلفوا في وجود الحركة فتقيل بوجوده و قيل بعدم وجوده و حاكم بينهما ارسطو فقال الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه نحو المقصد و هو كيفية بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ و المنتهى اي مبدأ المسافة و منتهائها و لا يكون في حيز آئين بل يكون في كل آن في حيز آخر و تسمى الحركة بمعنى المتوسط • و قد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الوصل اليه و لا بعده حاصلا فيه و بانها كون الجسم فيما بين المبدأ و المنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آئين يحيطان به

والحركة بهذا المعنى امر موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا فى المنتهى بل فيما بينهما وتستمر تلك الحالة الى المنتهى وتوجد دفعة ويستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فبهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال امر امتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع فالحركة بمعنى التوسط تنافي استقرار المتحرك فى حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه فتكون فدا للسكون فى الحيز المنتقل عنه و اليه بخلاف من جعل الحركة الكون فى الحيز الثاني كما يجيى فى لفظ الكون \* الثاني الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها ويسمى الحركة بمعنى القطع ولاوجود لها الا فى التوهم ان عند الحصول فى الجزء الثاني بطل نسبته الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها نعم لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذى ادركه فى الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذى تركه عنه اى عن الخيال يخيّل امر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة و الشعلة المدايرة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى لذلك خطا ودائرة \* **التقسيم** \* الحركة اما سريعة او بطيئة فالسريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى فى زمان اقل من زمانها و يلزمها ان تقطع الاكثر من المسافة فى الزمان المساوي اعني اذا فرض تساوي الحركتين فى المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان للسريعة مساويان لها ولذلك عرفت بكل واحد منهما و اما قطعها لمسافة اطول فى زمان اقصر فخاصة قاصرة \* و البطيئة عكسها فتقطع المساوي من المسافة فى الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة فى الزمان المساوي و ربما قطعت مسافة اقل فى زمان اكثر لكنه غير شامل لها \* و الاختلاف بالسرعة و البطوء ليس اختلافا بالنوع ان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة و البطيئة بالنسبة الى اخرى و لانهما قابلان للاشتداد و النقص \* فائدة \* قالوا علة البطوء فى الطبيعة ممانعة المخروق الذي فى المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة و اقوى فى اقتضاء بطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء \* و اما فى الحركات القسرية و الارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها لانه كلما كان الجسم اكبر او كانت الطبيعة السارية فيه اكبر كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والحرك بالارادة و اقوى فى اقتضاء البطوء و ان اتحد المخروق والقاسر والحرك الارادي و من ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير فى مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء كالشخص السائر فيهما بالارادة وربما عارق احدهما اكثر والاخر اقل فتعادلا مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير فى الماء الذي يزيد معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي فى طبيعته \* وايضا الحركة اما اينية و هي الانتقال من مكان الى مكان تدريجا و تسمى النقلة

وأما كمية وهي الانتقال من كم الى كم آخر تدرجاً وهو اولى مما ذكره الشارح القديم من انها انتقال الجسم من كم الى كم على التدرج ان قد ينتقل البيولى والصورة ايضا من كم الى كم وهذه الحركة تقع على وجه التخلخل والتكاثف والنمو والذبول والسمى والهزال وأما كيفية وهي الانتقال من كيفية الى اخرى تدرجاً وتسمى بالاستحالة ايضا ويحيى في فصل الالم وأما وضعية وهي ان يكون للشئ حركة على الاستدارة فان كل واحد من اجزاء المتحرك يفارق كل واحد من اجزاء مكانه لو كان له مكان ويلزم كله مكانه فقد اختلفت نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على التدرج • وقولهم لو كان له مكان ليشمل التعريف فلك الافلاك • والمراد بالحركة المستديرة ما هو المصطلح وهو ما لا يخرج المتحرك بها عن مكانه لا المغوي فان معناها المغوي اعم من ذلك فان الجسم اذا تحرك على محيط دائرة يقال انه متحرك بحركة مستديرة فعلى هذا حركة الرمح وضعية وكذا حركة الجسم الآخر الذي يدور حول نفسه من غير ان يخرج عن مكانه حركة وضعية • وقيل الحركة الوضعية منحصرة في حركة الكرة في مكانها وليس بشئ اذ الحركة في الوضع هي الانتقال من وضع الى وضع آخر تدرجاً • وقيل حصر الوضعية في الحركة المستديرة ايضا ليس بشئ على ما عرفت من معنى الحركة في الوضع كيف والقائم اذا تعدد فقد انتقل من وضع الى وضع آخر مع انه لا يتحرك على الاستدارة وثبتت الحركة الاينية لا ينافي ذلك نعم لا توجد الوضعية هناك على الانفراق • وبأجملة فالحق ان الحركة الوضعية هي الانتقال من وضع الى وضع كما عرفت فكان الحصر المذكور بذاء على ارادة الحركة الوضعية على الانفراق ولذا قيل الحركة الوضعية تبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدرج وتسمى حركة دورية ايضا انتهى • وهذا التقسيم بذاء على ان الحركة عند الحكماء لا تقع الا في هذه المقولات الاربعة واما باقى المقولات فلا تقع فيها حركة لا في الجوهر لان حصوله دعوي ويسمى بالكون والفساد ولا في باقى مقولات العرض لانها تابعة لمعروضاتها فان كانت معروضاتها مما تقع فيه الحركة تقع في تلك المقولة الحركة ايضا والا فلا • ومعنى وقوع الحركة في مقولة عند جماعة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدرج فتكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع اولم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد قطعا ولا حركة في ذات السواد بل في صفة المفروض خلافة • وعند جماعة معناه ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الابين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو باطل ايضا ان لا معنى للحركة الا

تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شئياً منها جنساً للتبدل الواقع فيها • والصواب ان معنى ذلك هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر • وايضاً الحركة اما ذاتية او عرضية قالوا ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة حاملة فيه بالحقيقة بان تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشئ آخر او لا تكون بان تكون الحركة حاملة في شئ آخر يقارنه فيوصف بالحركة تبعاً لذلك والثاني يقال له انه متحرك بالعرض والتبع وتسمى حركته حركة عرضية وتبعية كراكب السفينة والاول يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية • والحركة الذاتية ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او يكون الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية او لا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه • وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة وحصرها فيهما ان تخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان وكذا اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي التي على تيرة واحدة من غير شعور بخروج هاتين الحركتين • ومذهب من قسم الحركة الى ذاتية وعرضية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة انكانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما ان تكون مركبة اي لاعلى نهج واحد • والبسيطة اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية او لا بارادة وهي الحركة الطبيعية • والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او الثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او مع عدم شعور وهي الحركة التخيلية كحركة النبض • فائدة • الحركة تقتضي اموراثة الاول ما به الحركة اي السبب الفاعلي الثاني ما له الحركة اي محلها الثالث ما فيه الحركة اي احدى المقولات الاربعة الرابع ما منه الحركة اي المبدأ والخامس ما اياه الحركة اي المنتهى وهما اي المبدأ والمنتهى بالفعل في الحركة المستقيمة وبالفرض في الحركة المستديرة السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة في زمان بالضرورة فوحدها متعلقة بوحدة هذه الامور فوحدها الشخصية بوحدة موضوعها وزمانها ما هي فيه ويتبع هذا وحدة ما منه وما اياه ولا يعتبر وحدة التحرك وتعدد ووحدها النوعية بوحدة ما فيه وما منه وما اياه ووحدها الجنسية بوحدة ما فيه فقط • فالحركة الواقعة في كل جنس من الحركات الاثنية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكمية والكيفية • ويترتب اجناس الحركات بترتيب الاجناس التي تقع تلك الحركة فيها فالحركة في الكيف جنس هي فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي فوق الحركة

فى المبصرات وهي فوق الحركة فى اللون وهذا الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية • وتضاد الحركتين ليس لتضاد الحركت والزمان وما فيه بل لتضاد ماضيه وما اليه اما بالذات كالتسود والتبييض او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما صارت مبدأ والاخرى منتهى فالتضاد انما هو بين الحركات المتجانسة المتشاركة فى الجنس الاخير ففى الاستحالة كالتسود والتبييض وفى الكم كالنمو والذبول وفى النقلة كالصاعدة والهابطة واما الحركات الوضعية فلا تضاد فيها • فائدة • انقسام الحركة ليس بالذات بل بانقسام الزمان والمسافة والمتحرك فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزاءه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء الآخر فقد انقسمت الحركة بانقسام محلها • فائدة • ذهب بعض الحكماء كرسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما فان كل حركة مستقيمة لابد ان تنتهي الى سكون لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية ومنعه غيرهم كالنطرون واكثر المتكلمين من المعتزلة و ان شئت تحقيق المباحث فارجع الى شرح المواضع و شرح الطوابع والعلمي وغيرها • تذييل • الحركة كما تطلق على مامر كذلك تطلق على كيفية عارضية للصوت وهي الضم والفتح والكسر ويقابلها السكون قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولها فلان الحروف المصوتة قابلة للزيادة والنقصان وكلما كان كذلك فله طرفان ولا طرف فى النقصان للمصوتة الابهذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدتها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومدتها لم يمكن ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت آخر يجعل المصوت تبعاله لكن الحس شاهد بحصول المصوتة بمجرد تمديد الحركات كذا في شرح المواضع في بحث المسموعات • حركات الافلاك وما في اجرامها لها اسماء • الحركة البسيطة وتسمى متشابهة وبالحركة حول المركز ايضا وبالحركة حول النقطة ايضا وهي حركة تحدث بها عند مركز الفلك في ازمة متساوية زوايا متساوية • وبعبارة اخرى تحدث بها عند المركز في ازمة متساوية قسي متساوية والحركة المختلفة وهي ما لا تكون كذلك • والحركة المفردة وهي الحركة الصادرة عن فلك واحد وقد تسمى بسيطة لكن المشهور ان البسيطة هي المتشابهة • والحركة المركبة وهي الصادرة عن اكثر من فلك واحد • وكل حركة مفردة بسيطة وكل مختلفة مركبة وليس كل بسيطة مفردة وليس كل مركبة مختلفة • والحركة الشرقية وهي الحركة من المشرق الى المغرب سميت بها بظهور الكوكب بها من الشرق وتسمى ايضا حركة الى خلاف التوالي لانها على خلاف توالى البروج والبعض يسميها بالغربية لكونها الى جهة الغرب • والحركات الشرقية اربع الاولى الحركة الاولى وهي حركة الفلك الاعظم



حول مركز العالم سميت بها لأنها أول ما يعرف من الحركات السماوية بلا إقامة دليل وتسمى بحركة الكل أيضا إذ انقلب الاعظم يسمي أيضا بقلك الكل لأن باقي الأجرام في جوفه وتسمى أيضا بالحركة اليومية لأن دورة الفلك الاعظم تتم في قريب من يوم بليلته على اصطلاح الحساب وتسمى أيضا بالحركة السريعة لأن هذه الحركة اسرع الحركات • الثانية حركة مدير عطارد حول مركزة وتسمى حركة الارج إذ في المدير الارج الثاني لعطارد فيتحرك هذا الارج بحركة المدير ضرورة • الثالثة حركة جوزه القمر حول مركزة وتسمى بحركة الرأس و الذنب لتحركها بهذه الحركة • الرابعة حركة مائل القمر حول مركزة وتسمى حركة اوج القمر لتحركه بحركته ولما كان الارج كما يتحرك بهذه الحركة كذلك يتحرك بحركة الجوزه أيضا و يسمى البعض مجموع حركتي الجوزه والمائل بحركة الارج مرص به العلامة في النهاية • و الحركة الغربية كحركة فلك الثوابت وهي الحركة من المغرب الى المشرق وتسمى أيضا بالحركة الى التوالي لأنها على توالى البروج والبعض يسميها شرقية أيضا لكونها الى جهة الشرق وتسمى أيضا بالحركة البطيئة لأنها ابطأ من الحركة الأولى و بالحركة الثانية لأنها لاتعرف ولا بإقامة دليل • وحركات السبعة السيارة أيضا تسمى بالحركة الثانية والبطيئة والى التوالي والغربية او الشرقية فمن الحركات الغربية حركة فلك الثوابت ومنها حركات الممثلة سوى مثل القمر حول مراكزها وتسمى حركات الوجات والجزهرات وحركات العقدة ومنها حركات الافلاك الخارجة المراكز حول مراكزها • وحركة خارج مركز كل كوكب يسمى بحركة مركز ذلك الكوكب اصطلاحا ولا تسمى حركة مركز التدوير كما زعم البعض و تكانت يطلق عليها بحسب اللغة • وحركة مركز القمر تسمى بالبعد المضعف أيضا • اعلم ان خارج مركز ما سوى الشمس يسمى حاملا فحركة حامل كل كوكب كما تسمى بحركة المركز كذلك تسمى بحركة العرض لأن عرض مركز التدوير انما حصل بها فلهذه الحركة دخل في عرض الكوكب وهي اي حركة العرض هي حركة الطول بعينها اذا اضيفت وقيست الى فلك البروج • اعلم ان مركز التدوير اذا سار قوسا من منطقة الحامل في زمان مثلا تحدث زاوية عند مركز معدل المسير ويعتبر مقدارها من منطقة معدل المسير وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل الوسطى وتحدث أيضا زاوية عند مركز العالم ويعتبر مقدارها من منطقة البروج وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل • و اذا اضيفت الى حركة المركز المعدل حركة الارج حصل الوسط المعدل فاذا زيد التعديل الثاني على الوسط المعدل او نقص منه يحصل التقويم المسمى بالطول وهذا في المتحيرة ويعلم من ذلك الحال في النيرين فلهذا سميت بهذه الحركة المضانة الى فلك البروج بحركة الطول • ومعنى الإضافة الى فلك البروج ان تعتبر هذه الحركة بالنسبة الى مركز فلك البروج الذي هو مركز العالم • اعلم ان مجموع حركة الخارج والمثل في الشمس والمتحيرة تسمى حركة الوسط وقد تسمى حركة المركز فقط بحركة الوسط

واهل العمل يسمون مجموع حركة الممثل وفضل حركة الحامل على المدير في عطارد بالوسط فانهم لما سمو فضل حركة الحامل على حركة المدير في عطارد بحركة المركز سموا مجموع حركة الممثل والفضل المذكور بحركة الوسط • واما الوسط في القمر فهو فضل حركة المركز على مجموع حركتي الجوزهر والمائل و تسمى حركة مركز القمر في الطول ايضا وقد يسمى جميع الحركات المستوية وسطا • وحركة الاختلاف وهي حركة تدوير كل كوكب سديت بها لان تقويم الكوكب يختلف بها فتارة تزداد تلك الحركة على الوسط وتارة تنقص منه ليحصل التقويم وتسمى ايضا حركة خاصة الكوكب لان مركزه يتحرك بها بلا واسطة وهذه الحركة ليست من الشرقية والغربية لان حركات اعالي التدوير لا مخالفة في الجهة لحركات اسافلها لكونها غير شاملة للارض فان كانت حركة اعلى التدوير الى التوالي اي من المغرب الى المشرق كانت حركة الاسفل الى خلافه وان كانت بالعكس فبالعكس هذا كله مما يستفاد مما ذكره الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه في علم الهيئة والسيد السند في شرح الملخص •

**الحكمة** بالسر كل ما يحك كالجرب ونحوه • وحكة الانف هو ان يجد الانسان في انفه عند استنشاق الهواء البارد حرقة لذاعة تبلغ الى دماغه وتدمع منها عيناه وربما وجدها من غير استنشاق الهواء البارد كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي وشرح القانونية الفرق بين الحكمة والجرب ان الجرب بثور صغار بعضها وكبار بعضها مختلفة في الرطوبة واليبوسة والتقيح وغيره مع حكة شديدة والحكمة لا يثر معها •

**المحكك** هو دواء يجذب خاطا لذاعا حارا كذا في الموجز • وفي بحر الجواهر المحكك هو الذي يبلغ من حدته وتسخينه الى ان يجذب الى المسام اخلاطا لذاعة ولا يبلغ التقويم كالكيكج •

**فصل اللام \* الحاصل** اسم فاعل من الحصول وفي اصطلاح المحاسبين يطلق على ما يحصل بعمل من الاعمال الحسابية من التنضيف والتضعيف والجمع والتفريق والضرب • وحاصل الضرب يسمى بالمضروب ايضا • وحاصل من القسمة يسمى بالخارج من القسمة •

**التحصيل** في اللغة الجمع وفي العرف العام جمع العلم مطلقا كذا في جامع الرموز ويؤيده ما في البرجندي من ان التحصيل عام في تحصيل كل شئ لكنه غاب استعماله في تحصيل العلوم • وعند اهل التعمية عبارة عن تحصيل حروف الاسم ويجيء في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهمة • وعند المنطقيين عبارة عن جعل القضية محصلة بفتح الصاد المشددة وهي عندهم قضية حملية يكون كل من موضوعها ومحمولها وجوديا بان يكون السلب خارجا من مفهومي الموضوع والمحمول جميعا سواء كانت موجبة كقولنا زيد كاتب او سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب سديت بها لكون كل واحد من الطرفين فيها وجوديا محصلا • وربما يخصص اسم المحصلة بالموجبة وتسمى السالبة بسيطة لان البسيط ما لا جز له

وحرف السلب و انكان موجودا فيها الا انه ليس جزءاً من طرفيها و يجئ ما يتعلق بهذا في لفظ السلب و لفظ المعدولة •

**الحل** بالفتح و التشديد ضد العقد فلذلك يكون ترفيق القوام حلاً • و الأطباء خصوا ذلك بالترقيق الذي يلزمه نفاذ المادة كالسمسم و دهنه كذا في بحر الجواهر • وفي اصطلاح البلغاء عبارة عن ان ينثر نظم و عكسه العقد اي ان ينظم نثر مثال الحل قول بعض المغاربة فانه لما قبحت نعلاته و حنظلت نخلاته لم يزل سوء الظن يقناده و يصدق توهمه الذي يعتاده اي قول بعض اهل المغرب لما قبحت اعماله و صارت ثمار نخلاته كالحنظل في المرارة ما زال سوء ظنه يقوده الى تخيلات فاسدة و ترهعات باطلة و يصدق اوهامه التي صارت عادة له فهذا النثر حل شعر ابى الطيب • شعر • اذا ساء فعل المرء ساءت ظفونه • و صدق ما يعتاده من توهم • و مثال العقد شعر العذاهية • شعر • ما بال من اوله نطفة • وجيفة آخرة يفخر • فهذا الشعر عقد تول علي رضي الله تعالى عنه ما لا بن آدم و الفخر و انما اوله نطفة و آخرة جيفة • كذا في المطول في الخاتمة •

**الحلال** بالفتح هو في الشرع ما اباحه الكتاب و السنة بسبب جائز مباح • وفي الطريقة ما لا بد فيه من العلم ولا يكون فيه شبهة كاكل هدايا الملوك و السلاطين تا آنكه يبقين نداند كه حرام است بعضي علماي شريعت جائز و حلال دارند و علماي طريقت ممنوع پندارند تا آنكه يبقين داند كه حلال است كذا في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك الحلال هو الذي قد انقطع عنه حق الغير و قال سهل ما لا تعصى الله فيه قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم من اكل الحلال اربعين يوماً نور الله قلبه و تجري بذابيح الحكمة من قلبه انتهى • قال ابن الحجير في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس الحلال ضد الحرام لغة و شرعاً و الحلال البين اي الظاهر هو ما نص الله تعالى و رسوله او جمع المسلمون على تحليله بعينه او جنسه و منه ايضاً ما لم يعلم فيه منع على اسهل القولين و الحرام البين ما نص او اجمع على تحريمه بعينه او جنسه او على ان فيه حدا او تعزيراً او وعيداً و المشتبه ما ليس بواضح • الحل و الحرمة مما تنازعته الادلة و تجاذبته المعاني و الاسباب فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال • ومن ثم فسر احمد و اسحق و غيرهما المشتبه بما اختلف في حل اكله كالخيل او شربه كالذبذبة او لبسه كجلود السباع او كسبه كبيع العينة • وفسره احمد مرة باختلاط الحلال و الحرام و حكم هذا انه يخرج قدر الحرام و يأكل الحلال عند كثرتين من العلماء سواء قل الحرام ام كثر • ومن المشتبه معاملة من في ما له حرام فالورع تركه مطلقاً و ان جازت و قيل واعتمده الغزالي ان كان اكثر ماله الحرام حرمت معاملته • ثم انحصر في الثلاثة صحيح لانه ان نص او اجمع على الفعل فالحلال او على المنع جاز ما فالحرام او سكت عنه او تعارض فيه نصان و لم يعلم المتأخر منهما فالمشتبه • وليس المراد بتعارضها

تقابلها على جهة واحدة في الترجيح فان هذا كلام متناقض بل المراد التعارض بحيث يتخيل الناظر في ابتداء نظره فاذا حقق فكرة رجم • والمشتبهات لا يعلمن كثير من الناس لتعارض الأدلة واما العلماء فيعرفون حكمها بنص اوجماع او قياس او استصحاب ونحوها فاذا تردد شيء بين الحل والحرم ولم يكن فيه نص ولا اجماع اجتهد المجتهد فيه واخذ باحدهما بالدليل الشرعي فيصير حلالا او حراما وقد يكون دليله غير خال عن الاحتمال فيكون الورع تركه وما لم يظهر لمجتهد فيه شيء فهو باق على اشتباهه بالنسبة الى العلماء وغيرهم كشيء وجدته في بيته ولم يدر هل هو له او لغيره وحينئذ اختلفوا فيما يأخذ به فقليل بحله والورع تركه وقيل بحرمته لانه يوقع في الحرام وقيل لا يقال فيه واحد منهما قال القرطبي والصواب الاول • قال المصنف اي النووي الظاهر ان هذا الخلاف مخرج على الخلاف في الاشياء قبل ورود الشرع وفيه اربعة مذاهب الأول وهو الاصح انه لا يحكم بتحليل ولا تحريم ولا اباحة ولا غيرها لان التكليف عند اهل الحق لا يثبت الا بالشرع والثاني ان الحكم الحل والاباحة • قال القرطبي دليل الحل ان الشرع اخرجها من قسم الحرام و اشار الى ان الورع تركها بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك • ومن عبر بانها حلال يتورع عنها اراد بالحل مطلق الجائز الشامل للمكروه بدليل قوله يتورع عنها لا للمباح المستوى الطرفين لانه لا يتصور فيه ورع مادام مستويين بخلاف ما اذا ترجع احدهما فان كان الراجح الترك كره او الفعل ندب • والثالث المنع • والرابع التوقف ولقد اطنب ابن حجر ههنا الكلام وذكر اقسام المشتبهات منفصلا فمن اراد فليرجع الى شرحه المذكور • وقال العيني في شرح البخاري في كتاب العلم في شرح هذا الحديث بعد ذكر اكثر الاقوال المذكورة فحصل لنا مما تقدم ذكره ان في المتشابهات المذكورة في الحديث التي ينبغي اجتذابها اقوالا احدها انها التي تعارضت فيها الأدلة فاشتبهت فمثل هذا يجب فيه الوقف الى الترجيح لان الاقدام على احد الامرين من غير رجحان الحكم بغير دليل محرم • وثانيها انها المكروهات وهو قول الخطابي والمازري وغيرهما ويدخل فيه مواضع اختلاف العلماء • وثالثها انها المباحات وقال بعضهم هي حلال يتورع عنها وقدره القرطبي واختار القول الثاني • فان قيل هذا يؤدي الى رفع معلوم من الشرع وهوان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء بعدوا وكثرا اصحابه عليهم السلام كانوا يزهدون في التمتع في المأكول وغيره • قلت ذلك محمول على موجب شرعي اقتضى ترجيح الترك على الفعل فلم يزهدوا في مباح لان حقيقته التساري بل في امر مكروه ولكن المكروه تارة يكرهه الشرع من حيث هو وتارة يكرهه لانه يؤدي اليه كالبقلة للصائم فانها مكروهة لما يخاف منها من افساد الصوم • وقد اختلف اصحاب الشافعي رحمه الله في ترك الطبيب وترك ليس الناعم فقليل ليس بطاعة وقيل انه طاعة وقال ابن الصباغ يختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفرغهم للعبادة واشغالهم بالضيق والسعة • وقال الزايعي من اصحابنا هو الصواب واما ما يخرج الى باب الوسوسة من تجرير الامر البعيد فهذا ليس من الشبهات المطلوب اجتذابها

كترك النكاح من نساء بلدكم خوفاً عن أن يكون له فيها محرم بنصيب أو رضاع أو مضاورة وترك استعمال ماء لجواز عروض النجاسة إلى غير ذلك مما يشتبه بهذا بأن يكون سبباً للتحريم فيه مجرد توهم ليس من الورع • قال القرطبي الورع في مثل هذا وسوسة شيطانية إذ ليس فيه من معنى الشبهة شيء وسبب الوقوع في ذلك عدم العلم بالمقاصد الشرعية انتهى • ويجيب ما يتعلق بهذا في لفظ الشبهة والورع •

**الحلول** بضمين اختلاف العلماء في تعريفه فقيل هو اختصاص شيء بشيء بحيث تكون

الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر • واعترض عليه بأنه إن أريد بالإشارة العقلية فلا اتحاد أصلاً فإن العقل يميز بين الشاركتين وإن أريد بها الحسية فلا يصدق التعريف على حلول الأعراض في المجردات لعدم الإشارة الحسية إليها ولا على حلول الأطراف في محالها كحلول النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم لأن الإشارة إلى الطرف غير الإشارة إلى ذى الطرف ولو سلم فيلزم منه أن يكون الأطراف المتداخلة حالاً بعضها في بعض وليس كذلك وإيضاً يصدق التعريف على حصول الجسم في المكان ونحوه كحصول الشخص في اللباس مع أنه ليس بحلول اصطلاحاً • واجيب بأن بناء التعريف على رأي المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم والأخص وبأن المراد يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر أن لا يتحقق الإشارة إلى أحدهما إلا وأن يتحقق الإشارة إلى الآخر بالذات أو بالتبع أي لا يمكن عند العقل تباينهما في الإشارة وبأن يراد بالإشارة اعم من العقلية والحسية ولا شك أن الإشارة العقلية إلى المجردات قصداً وبالذات هي الإشارة إلى ما قام بها بالتبع وبالعكس • والإشارة الحسية إلى ذوى الأطراف قصداً وبالذات هي الإشارة إلى الأطراف بالتبع وبالعكس • والأطراف المتداخلة خارجة عن التعريف إذا التداخل يقتضى الاتحاد والحلول يقتضى المغايرة إذا المختص غير المختص به وإن كانا متحدتين إشارة وكذا الحال في حصول الجسم في المكان والشخص في اللباس لأنه يجوز تحقق الإشارة إلى الجسم والشخص بدون الإشارة إلى المكان واللباس لا بالذات ولا بالتبع كذا ذكر العلمي • إن قلت الحال عند الحكماء منحصر في الصورة والعرض مع أن التعريف يصدق على حصول الماء في الورد والنار في الجمره أقول المراد باتحاد الإشارة هو الاتحاد الدائمي لأنه الفرد الكامل فلا بد من أن يكون الحال والمحل بحيث لا يكون لكل منهما وجود منفرد أصلاً ومثل هذا لا ينصور إلا في الصورة والهيولى والعرض والموضوع فيرجع حاصل التعريف إلى ما اختاره صاحب الصدري حيث قال معنى حلول شيء في شيء على ما ادعى إليه نظري وهو أن يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجده لذلك الشيء وهذا أجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد شيء مما يرد على غيره انتهى • وقد ذكر العلمي هنا اعتراضات أخر لا يرد شيء منها على هذا التحقيق • وقيل معنى حلول شيء في شيء هو أن يكون حاصله فيه بحيث تتحد الإشارة إليهما تحقيقاً كما في

حلول الاعراض فى الاجسام او تقديرها كحلول العلوم فى المجردات • والمراد بالحصول ما لا يكون بطريق الاتحاد بل بطريق الانتقار فلا يصدق على الاطراف المتداخلة ولا على حصول الجسم فى المكان اذ لا يفتقر الجسم الى المكان ولا يلزم تقدم المكان عليه هذا خلف كذا ذكر العلمي • فعلى هذا ايضا رجع معنى التعريف الى التحقيق المذكور • قيل لا يبعد ان يكون مقصود هذا القائل تحقيق التعريف الاول بان المراد بالاختصاص الحصول ومن الاشارة ما يعم التحقيق والتقديرية وعلى هذا لا يكون تعريفا آخر للحلول بل تفسيراً لقيود التعريف الاول على وجه تذهب عنه الانظار • قيل هذا فى غاية البعد فان هذا التعريف ذكره ولد السيد السند ولم يذكر تعريفاً آخر حتى يكون المقصود من هذا تفسيره وايضا تعدد التعريف يتحقق بتفاوت القيود واختلافها ولا وجه لاثبات التفاوت ونفي التعدد وكونه تعريفاً آخر • وقيل حلول شئى فى شئى ان يكون مختصاً به سارياً فيه • والمراد بالاختصاص كون الاشارة الى احد هما عين الاشارة الى الآخر تحقيقاً او تقديرًا دائماً والمراد بالسرية الذاتية لا بواسطة لانها المتبادر فلا بد ان التعريف يصدق على حلول الماء فى الورد والذرة فى الجمرة لان الماء والذرة لاناسام اتحادهما فى الاشارة بالمعنى المذكور بالنسبة الى الورد والجمرة وكذا لا يراد به ان يصدق على كل واحد من الاعراض الحالة فى محل واحد بالنسبة الى العرض الآخر وعلى العرض الحال فى عرض آخر بالنسبة الى محل ذلك العرض اذ لا نسلم سرية احدهما فى الآخر بالذات بل بواسطة المحل • ويمكن ان يقال ايضا انا نلتزم ذلك ونقول انه حلول ايضا ولا استحالة فيه لكون احدهما بالواسطة • ثم انه بقي ههنا انه يخرج من التعريف حلول الاعراض الغير السارية كحلول الاطراف فى محالها وحصول الباصرة فى العين والشامة فى الخيشوم والسامعة فى الصماخ ونحو ذلك واجيب بان هذا التعريف للحلول السرياني لا يطلق للحلول • وقيل للحلول هو الاختصاص الناعت اى التعلق الخاص الذى به يصير احد المتعلقين نعتاً للآخر والآخر منعوتاً به والاول اعنى الناعت يسمى حالا والثاني اعنى المنعوت يسمى محلاً كالتعلق بين البياض والجسم المنقضي لكون البياض نعتاً وكون الجسم منعوتاً به بان يقال جسم ابيض وهذا هو المرضي عند المتأخرين ومنهم الشارح الجديد للتجريد • وورد عليه من وجوه الاول انه ان اردت بالاختصاص البناء ما يصح حمل النعت على المنعوت بالمواطأة فلا يصدق على حلول اصلاً اذ لا تحمل الصورة على الهيولى ولا العرض كالتبذير على الجسم • وان اردت به ما يضحى حمله عليه بالاشتقاق او الاسم فيلزم ان يكون المال حالا فى المالك وبالعكس وكذا حال الجسم مع المكان والكوكب مع الفلك بل يكون الموضوع والهيولى حالا فى العرض والصورة اذ يصح ان يقال المالك ذو مال وبالعكس والجسم والكوكب ذو مكان وذو فلك وبالعكس والعرض والهيولى ذو موضوع وذو صورة واجاب عنه السيد السند بما حاصله اختيار الثاني والثالث من التردد والمراد ان يكون النعت بذاته نعتاً

للمنعوت كالبياض فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فانه ليس بذاته صفة للمالك بل الصفة انما هو التملك الذي هو اغافة بين المال والمالك والمال بواسطة تلك الاضافة نعت له وكذا حال الجسم والكوكب مع المكان والفلك وكذا الموضوع والهيولى مع العرض والصورة • ومحصوله ان هذا الاختصاص امرىديهي لا يتحقق الا فيما له حصول فى الآخر على وجه لا يكون للنعت جزء يتميز عن المنعوت فى الوضع اذا كان من المحسوسات • واجيب ايضا باختيار الشق الثاني او الثالث والمراد من التعلق الخاص ما هو على وجه الافتقار بان يكون احدهما مفتقرا الى الآخر • وفيه ان الهيولى بالنسبة الى الصورة والعلة بالنسبة الى المعلول يصدق عليه الاختصاص بالاشتقاق على وجه الافتقار • ويمكن الجواب ايضا باختيار الثاني او الثالث وجعل التمثيل وهو قوله كالتعلق بين البياض والجسم الخ من تنمة التعريف ولا يخفى ان تعلق المال بالمالك والجسم بالمكان والكوكب بالفلك والهيولى بالنسبة الى الصور وغيرها وامثالها مما لم يذكر ليس كتعلق البياض بالجسم • والثاني ان تفسير الاختصاص الذاعت بالتعلق الخاص تعريف للاختصاص بالخاص فيلزم تعريف الشيء بنفسه • والثالث ان تفسيره بقوله بحيث يصير احد المتعلقين نعتا الخ تعريف للنعت بالنعت والجواب عنهما ان هذا التفسير تنبيه لاتعريف ويظهر من هذا التنبيه الجواب عن جميع ما فيه • والرابع انه يصدق على اختصاص الصفات الاعتبارية كالوجوب والامكان والحدوث وغير ذلك ويلزم منه ان يكون هذه الصفات حالة وليس كذلك لانهم حصروا الحال فى الصورة والعرض والجواب ان المراد الاختصاص الذاعت بالمنعوت الحقيقية او نقول ان هذا ليس بتفسير بل تنبيه كما عرفت كذا ذكر العلمي • وقال بعض المتكلمين الحلول هو الحصول على سبيل التبعية • قال جمهور المتكلمين ان الله تعالى لا يحل في غيره لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفى الوجوب الذاتي • ان قيل يجوز ان يكون الحلول بمعنى الاختصاص الذاعت كما فى الصفات وكونه مضافا للوجوب ممنوع والام يقع التردد فى الصفات قيل لا يراد بالتبعية فى التحيز حتى يرد ان الحلول بمعنى الاختصاص الذاعت بل اراد ان الحال تابع للمحل فى الجملة وذلك ضروري ومضاف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق والاستدلال على انتفاء الوجوب الذاتي فى الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرنا اذ تعدد العلل لا ينفىه وكما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الاجسام والجواهر • اعلم ان المخالف في هذا الاصل طوائف ثلث الاولى النصارى قالوا حل البارى تعالى في عيسى عليه السلام قالوا لا يمنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين فاكلهم العترة الطاهرة و لم يتحاشوا عن اطلاق الآهة على امثمتهم وهذه غلالة بينة والثانية النصرية والاسحاتية من غلاة الشيعة والثالثة قال بعض المتصوفة يحل الله تعالى فى عارفين فان اراد

بالحلول ما ذكرنا فقد كفروا ان اراد شيئاً آخر فلا بد من تصويره اولا حتى نتكلم عليه بالنفي و الاثبات هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للجلبلي وغيرهما •

**الحال** بتشد اللام قد علم تعريفه مما سبق و هو عند الحكماء منحصراً في الصورة و العرض في شرح حكمة العين ان كان المحل غنياً عن الحال فيه مطلقاً اي من جميع الوجوه يسمى موضوعاً و الحال فيه يسمى عرضاً و ان كان له اي للمحل حاجة الى الحال بوجه يسمى هيولى و الحال فيه يسمى صورة • فالموضوع و الهيولى يشتركان اشتراك اخص تحت اعم و هو المحل و يفترقان بان الموضوع محل مستغن في قوامه عما يحل فيه و الهيولى محل لا يستغني في قوامه عما يحل فيه و العرض و الصورة تشتركان اشتراك اخص تحت اعم ايضاً و هو الحال و يفترقان بان العرض حال يستغني عنه المحل و يقوم دونه و الصورة حال لا يستغني عنه المحل و لا يقوم دونه انتهى •

**المحل** هو ظرف من الحلول و قد عرفت معناه و هو عند الحكماء منحصراً في الهيولى و الموضوع • و المحل عند الكوفيين من النحاة اسم للمفعول فيه كما يجيء في محله • كمن الخبر عند الاصوليين هو الحادثة التي ورد فيها ذلك الخبر كذا في التوضيح في ركن السنة •

**الحلولية** فرقة من المتصوفة المبطة گوبند نظربرومي امردان و زنان مباح است و در انحال رقص و سماع کنند و گویند که این صفاتی خدای تعالی که بما فرود آمده و مباح و حلال است و این کفر محض است • و جمعی از ایشان مجلسها سازند و در نظر خلق بلباس درویشان آراسته آه واوه و ناله و نریاک و گریه و اظهار سوز و شوق گریبان و آستین و زدن دستابر زمین و مانند آن خود را بخلق نمایند و این همه بدعت و ضلالت است کذا في توضیح المذاهب •

**التحليل** عند الاطباء هو استفراغ غیر محسوس و يقال له التحليل ايضاً كذا في بحر الجواهر • و يطلق التحليل ايضاً على الجحران الذي يكون في مدة طويلة الى الصحة كما مرفى الباء الموحدة من باب الراد المهملة •

**التحليل** عند الاطباء هو التحلل • و عند المحاسبين هو العكس و يجيء في فصل السنين من باب العين المهملتين • و عند المنطقيين و يسمى بالانحلال ايضاً عبارة عن حذف ما يدل على العلاقة بين طرفي القضية من النسبة الحكمية اي حذف اداة تدل على الربط بين الطرفين سواء كان ربطاً حملياً او شرطياً و يجيء في لفظ القضية في فصل الياه من باب القاف • و قد يطلق التحليل عدهم على معنيين آخرين سبق ذكرهما في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية في الانحاء التعليمية • و عند اهل التعمية اسم لعمل من الاعمال التسهيلية مولوي جامي در رساله مولفه خود مي فرمايد تحليل عبارتست از انکه باعتبار معني شعري مفرد باشد و باعتبار معني معنائي مرکب از دو چيز يا بيشتر مثاله • شعره زروي عربده تاما جدال



ميكروم . ز جهل سرزنش اهل حال ميكروم . ازین بيت اسم عماد بر ميخيزد يعني چون از روي لفظ عربده عين گرفته بالظما و با حرف دال كه از لفظ جدال بعد انداختن سر او كه حرف جيم است تركيب كند عماد حاصل شود .

**المحمل** على صيغة اسم الفاعل من التحليل عند الاطباء دواء يهيى المادة للتبخير فتتبخر كالجند بيدستر . و **المحمل** للرياح دواء يرقى الربح لتدفع كذا فى الموجز فى فن الادوية .

**الانحلال** عند المنطقيين هو التحليل كما عرفت . و **انحلال** الفرد عند الاطباء تفرق اتصال يحدث الاعضاء المتشابهة و يظهر من القانون انه مرادف لتفرق الاتصال سواء كان فى الاعضاء المتشابهة او الآلية كذا فى حدود الامراض .

**الحمل** بفتح الحاء و الميم فى اللغة برؤ نرتا يكسال و قيل تا كمترا زنه ماء كذا فى بحر الجواهر . و عند اهل الهند اسم برج من البروج الربيعية و اول الحمل نقطة فى اوله مسماة بنقطة الاعتدال الربيعي . و معنى اول الحمل من المائل و اول الحمل من معدل المسير مذكور فى لفظ الوسط فى فصل الطاء من باب الواو .

**الحمل** بالفتح و السكون فى عرف العلماء هو اتحاد المتغايرين ذهنا فى الخارج فقولهم ذهنا تمييز من النسبة فى المتغايرين و قولهم فى الخارج ظرف الاتحاد ومعناه ان الحمل اتحاد المتغايرين ذهنا و فى الوجود الظاهري الذى هو العلم فى الخارج اى فى الخارج عن الوجود الذهني الذى يتغايران فيه سواء كان ذلك الخارج وجودا خارجيا محققا او مقدرا او كان وجودا ذهنيا اصليا محققا او مقدرا قالوا كالحيوان و الناطق المتحدين فى ضمن وجود زيد و الثاني كجنس العنقاء و فصله المتحدين فى ضمن وجود فرد المقدور و الثالث كوجود جنس العلم و فصله فى ضمن فرد منه كالعلم بالانسان و الرابع كشرىك البارى ممتنع فانها متحدان بالوجود الذهني المقدور ثم ذلك الاتحاد اعم من ان يكون بالذات كما فى الذاتيات او بالعرض كما فى العرضيات و العدميات . فالحاصل ان الحمل اتحاد المتغايرين مفهومهما اى وجودا ظاهريا فى الوجود المتعامل المحقق او المفروض و لا شك ان المتأمل فى الوجود هو الشخص فقعين للموضوعية و المفهومات للحملية و هذا امر خارج عن مفهوم الحمل . و بعبارة اخرى الحمل اتحاد المتغايرين فى نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود اتحاد بالذات او بالعرض و هو اما يعنى به ان الموضوع بعينه المحمول فيسمى الحمل الاولى و قد يكون نظريا ايضا او يقتصر فيه على مجرد الاتحاد فى الوجود فيسمى الحمل الشائع المتعارف و هو المعتبر فى العلوم . و قد يقسم بان نسبة المحمول الى الموضوع اما بواسطة ذر اوله او فى فهو الحمل بالاشتقاق او بلا واسطة و هو الحمل بالمواطاة . بالجملة حمل المواطاة ان يكون الشئ محمولا على الموضوع بالحقيقة اى بلا واسطة كقولنا الانسان حيوان . و تفسر الشئ الموضوع بالحقيقة بما يعطى موضوعه اسمه وحده كالحيوان فانه يعطى للانسان اسمه فيقال الانسان حيوان و يعطيه حده

فيقال الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة وحمل الاشتقاق ان لا يكون محمولا عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كالبياض بالذهبة الى الانسان فلا يقال الانسان بياض بل ذو بياض او ابيض وحينئذ يكون محمولا عليه بالمواطاة • ومنهم من يسمي الاول حمل تركيب والثاني حمل اشتقاق والواسطة على الاول كلمة ذو وعلى الثاني الاشتقاق لشماله على معنى كلمة ذو وزيد يمشي او مشى بمعنى زيد ذو مشي في الحال او الاستقبال او الماضي وكذا مشى زيد و يمشي زيد فان الحمل انما يظهر بذلك التاريل • وربما يفهم حمل المواطاة بحمل هو هو والاشتقاق بحمل هو ذو • وهو وقال الامام في الملخص حمل الموصوف على الصفة كقولنا المتحرك جسم يسمى حمل المواطاة وحمل الصفة على الموصوف كقولنا الجسم متحرك يسمى حمل الاشتقاق ولا فائدة في هذا الاصطلاح ولذا كان المتعارف هو الاصطلاح على المعنى الاول السابق على كلام الامام فان مرجع التفسير الثلاثة الى شئ واحد عند التحقيق هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وصاحب السلم في المحصورات وصاحب شرح المطالع والسيد السند في حاشية شرح المطالع في محبف الكليات • اعلم ان اطلاق الحمل على حمل المواطاة وحمل الاشتقاق على هذا بالاشتراك المعنوي والاشبه ان اطلاقه عليهما بالاشتراك اللفظي هكذا ذكر صاحب السلم و ظاهر كلام مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف يدل على الاشتراك اللفظي حيث قال في المقصد العاشر من مرصد الماهية ان الحمل يطلق على ثلاثة معان الاول الحمل اللغوي وهو الحكم بثبوت الشئ للشئ وانتفائه عنه وحقيقته الاذعان والقبول والثاني الحمل الاشتقاقي ويقال له الحمل بوجود في وتوسط ذوو حقيقته الحلول بمعنى الاختصاص بالذات وهو ليس مختصا بمبادئ المشتقات بل يجري في المشتقات ايضا فان العرض اعم من العرضي كما تقرر • فان قلت المال محمول على صاحبه بتوسط ذو مع انه ليس حالا فيه قلت المحمول في الحقيقة هو اضافة بين المال والمالك والثالث حمل المواطاة ويقال له الحمل بقول على وحقيقته الهو هو فلا محالة يستدعي وحدة باعتبار كثرة باعتبار آخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض سواء كانت جهة الوحدة الوجود او غيره فانه يجري في الهو هو جميع اقسام الوحدة المفارقة للكثرة وجميع جهاتها لكن المتعارف خصص جهة الوحدة بالوجود سواء كان وجودا بالذات كما في حمل الحيوان على الانسان وحمل الضاحك عليه او وجودا بالعرض كما في حمل الضاحك على الكاتب وحمل اللاكاتب على الاعمى وسواء كان وجودا خارجيا كما في القضايا الخارجية او وجودا ذهنيًا كما في القضايا الذهنية او مطلق الوجود كما في القضايا الحقيقية فحمل المواطاة يرجع الى اتحاد المتغايرين في نحو من انحاء الوجود بحسب نحو آخر به سواء كان اتحادا بالذات كما في حمل الذاتيات او بالعرض كما في حمل العرضيات فان الذات والذاتي متحدان بحسب الحقيقة والوجود والمعرض

و العرضي متغايران بحسبهما • وربما يطلق حمل المواطة على مصداقه من حيث انه مصداق • فان قيل حمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات لكونها ذاتية له وحمل الفرد عليها حمل بالعرض لكونه خارجا عنها مع ان كلا منهما يوجد بوجود واحد قلنا الاحكام تختلف باختلاف الجهات فذلك الوجود من حيث انه للفرد ينسب الى الطبيعة التي هي من ذاتياته فيقع حمل بالذات ومن حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذي هو من خواصها بالعرض فيقع حمل بالعرض • ثم حمل المواطة ينقسم الى قسمين الاول الحمل الاولي وهو يفيد ان المحمول هو نفس عنوان حقيقة الموضوع وانما سمي حملا اوليا لكونه اولي الصدق او الكذب ومن هذا القبيل حمل الشيء على نفسه وهو اما مع تغاير الطرفين بان يؤخذ احدهما مع حيثية والاخر مع حيثية اخرى واما بدون التغاير بينهما بان يتكرر الالتفات الى الشيء واحد ذاتا واعتبارا والاول صحيح غير مفيد والثاني غير صحيح غير مفيد ضرورة انه لا تعقل النسبة الا بين الشيئين ولا يمكن ان يتعلق بشيء واحد الالتفاتان من نفس واحدة في زمان واحد • لا يقال فيحفظ حمل الشيء على نفسه لا يكون حملا بالذات لان مصداق الحمل على ذلك التقدير فيه ليس نفس الموضوع فقط بل مع ان حمل الانسان على نفسه حمل بالذات لانا نقول طبيعة الحمل تستدعي تغايرا بين الموضوع والمحمول وما ذكروا ان نفس الموضوع ان كان كائنا في تحقق الحمل فحمل بالذات والا فحمل بالعرض فهو بعد ذلك التغاير فحمل الشيء على نفسه حمل بالذات لان بعد ذلك التغاير لا يحتاج الى غيره والحق ان التغاير في مفهوم الحمل وهو هو والثاني الحمل الشائع المتعارف وهو يفيد ان يكون الموضوع من افراد المحمول او ما هو فرد واحد هما فرد لآخر وانما يسمى بالمتعارف لتعارفه وشيوعه استعمالا وهو ينقسم الى حمل بالذات وهو حمل الذاتيات والى حمل بالعرض وهو حمل العرضيات • وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على الحمل المتحقق في المحصورات انتهي • ثم انه ذكر في تلك الحاشية في ملحق عينية الوجود وغيره ان الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها واما ان تكون ذات الموضوع مع حيثية مأخوذة فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في حمل الاوصاف العينية واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها ومقابلة بينهما كما في حمل الاغانيات واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد بعدم مصاحبة لها كما في حمل العدميات فمصادق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي وعلى تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلية كحيثية استناده الى الجاعل انتهي • اعلم ان الحمل فسر البعض بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية وهذا انما يصح في الذاتيات دون العرضيات مثل الانسان ابيض لان الهوية الماهية الجزئية ولا شك ان الابيض معتبر في هوية البياض

دون الانسان و دون الامور العدمية نحو الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان و الا لكان مفهومه موجودا متاملا • قيل اذا اريد مفهومه بحیث یعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغایرين مفهومها متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق علیه ذات واحدة • و فيه انه لا یشتمل الحمل فی القضايا الشخصية و الطبيعية الا ان یحمل الصدق بحیث یشتمل صدق الشیء لنفسه و ایضا الصدق هو الحمل فیلزم تعریف الشیء بنفسه الا ان یقال التعریف لفظی • و قيل الحمل اتحاد المفهومین المتغایرين بحسب الوجود تحقیقا او تقدیرا و هو لا یشتمل الحمل فی القضايا الذهبية • و قيل الحمل اتصاف الموضوع بالحمول و هو لا یشتمل حمل الذاتیات و الحق فی معنى الحمل مامر سابقا •

**الحامل** عند اهل البیئة هو الخارج لغير الشمس و یجئ فی فصل الجیم من باب الخاء المعجمة •

**الحامل الموقوف** نزد شعراء عبارتست از آنکه در ترکیب معنی انگیزد که در یک بیت تمام

نشد بضرورت در بیت دوم تمام کند پس سیاق ترکیب چنان آرد که بیت اول موقوف ماند و بیت دوم حامل گردد مثاله • شعر • هیچ دانی چرا است چرخ بگشت • هیچ دانی چرا زمین است بجا • او بقدر تودید کشت سرش • قدرتت این بدید ماند بجا •

**الحامل الموقوف المتولد** نزد شان آنست که حامل ناخوانده و نا نوشته معلوم گردد مثاله

• شعر • در حسن ترا کسی نماند الا • خورشید که صبح بیرون آید تا • خدمت کند و پای تو بوسد اما • بینی تو بسوی او چو ما بنده ما • همه مصراعها موقوف اند و حامل مصراع اخیر نا نوشته معلوم میگردد و ان بینی است کذا فی جامع الصنائع •

**المحمول** عند المنطقیین هو المحكوم به فی القضية الحملية دون الشرطية و فی الشرطية یسمى مقدما •

**الحملی** عند المنطقیین یطلق علی قسم من القیاس الاقترانی كما یجئ فی فصل السین من

باب القاف و علی قسم من القضية مقابل للشرطية • و لكون الشرطية تنتهي بالتحلیل الى الحمليتين سمیت الحملية بسيطة ایضا و ابسط القضايا الحملية الموجبة کذا فی شرح المطالع و تعریفها بذکر فی لفظ القضية

فی فصل الیاء من باب القاف • و لها ای للقضية الحملية تقسيمات الأول باعتبار الطرفين فان لم یکن حرف السلب جزء من احد طرفیها سمیت محصلة و الا سمیت معدولة • الثاني باعتبار الجهة فان كانت مشتملة علی الجهة تسمى موجبة و الا تسمى مطلقة • الثالث باعتبار الرابطة فان ذكرت الرابطة تسمى ثلثية كقولنا زيد هو قائم و ان لم تذكر سمیت ثنائية كقولنا زيد قائم • و لیست حاجة محمول هو كلمة او اسم مشتق الى الرابط حاجة الاسم الجامد لما فیهما من الدلالة علی النسبة الى موضوع ما مع ان الحاجة الى الرابط للدلالة علی النسبة الى موضوع معین فاذا مراتب القضايا ثلث ثنائية لم یدل فیها علی نسبة املا و ثلاثية تامة دل فیها علی النسبة الى موضوع معین کالمذكور فیها رابطة غیر زمانية

و ثلاثية نافضة دل فيها على النسبة الى موضوع غير معين كالمذكور فيها رابطة زمانية او التي محمولها كلمة او اسم مشتق وهذا اجاب عن ان القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ان كانت ثلاثية لم يستقم عدها في الثلاثية وان كانت ثنائية لم تنحصر المراتب في الثلاث بل يكون هناك ثنائية دل فيها على النسبة فالصواب تثليث المراتب بالثلاثية التي ذكرت فيها الرابطة والثلاثية التامة التي لم تذكر فيها ولم تدل فيها على النسبة والثلاثية الزائدة التي دلت فيها على النسبة وذلك لانه لا يمكن الدلالة على الحكم بدون الدلالة على النسبة بخلاف العكس فاذا دل على الحكم فقد دل على النسبة فالقضية ثلاثية حينئذ اما اذا لم تدل على الحكم فربما لم تدل على النسبة ايضا فتكون ثنائية تامة وربما تدل على النسبة فزبدت القضية دلالة على الثلاثية لكنها تاخرت عن مرتبتها اذ لم تتناول الا احد جزئي مفهوم الرابط وهو النسبة لا الحكم فهي ثنائية زائدة • وقال الامام القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ثنائية في اللفظ ثلاثية بالطبع لان النسبة مدلول عليها تضمنا فذكرها بوجوب التكرار وقد سبقت الاشارة الى دفعه • ثم اعلم ان من جعل روابط العرب الحركات الاعرابية وما يجري مجراها يقول ان كان التركيب العربي من المعربات وما يجري مجراها فالقضية ثلاثية كزيد قائم وان كان من المبنيات فهي ثنائية كقولنا هذا سيبويه • الرابع باعتبار الموضوع فموضوع العملية ان كان جزئيا حقيقيا سميت مخصصة و شخصية لخصوص موضوعها وتخصه موجبة كانت كقولنا زيد كاتب او سألنا كقولنا زيد ليس بكاتب وان كان كلياً فان لم يذكر فيها السور بل اهلل ببيان كمية الافراد سميت مهمة موجبة نحو الانسان حيوان او سألنا نحو الانسان ليس بحجر وان ذكر فيها السور سميت محصورة ومسورة موجبة نحو كل انسان حيوان او سألنا نحو ليس كل حيوان انسان • واورد على الحصر انه لا يشمل نحو الانسان نوع واجيب بانها مندرجة تحت المخصصة لان كلية الموضوع انما يتصور لو حكم عليه باعتبار ما صدق عليه فالمراد ان الموضوع اما ان يحكم عليه باعتبار كليته اي صدقه على كثيرين او الثاني المخصصة والاول المحصورة او المهمة • وفيه ان القول بالاندراج يبطل تنزيلهم المخصصات بمنزلة الكليات حتى يوردونها في كبرى الشكل الاول نحو هذا زيد وزيد انسان فهذا انسان وذلك لانه يصدق زيد انسان والانسان نوع مع كذب النتيجة وهي زيد نوع • وزاد البعض ترديد او قال ان لم يبين كمية الافراد اي كليتها وجزئيتها فان كان الحكم على ما صدق عليه الكلي فهي المهمة وان كان الحكم على نفس الكلي من حيث هو عام نحو الانسان نوع فهي الطبيعية ويقرب منه ما قيل ان الحكم على المفهوم الكلي اما ان يكون حكماً عليه من حيث يصدق على الجزئيات وهي الطبيعية او حكماً على الجزئيات من حيث يصدق عليها الكلي وهي المحصورة او المهمة • ويرد عليه انه بقي قسم آخر وهو ان يكون الحكم على الكلي من حيث هو وايضا تسمية تلك القضية طبيعية غير مناسبة لان الحكم ليس فيها على الطبيعة من حيث هي بل على المقيدة بقيد العموم • ومنهم من قال ان موضوع القضية

ان لم يصلح ان يقال على كثيرين فهي المخصوصة سواء كان شخصا او متقيدا بالعموم كقولنا الانسان نوع وان صلح ان يقال على كثيرين فمتعلق الحكم اما الافراد فهي اما محصورة او مبهمة او نفس الكلي وهي الطبيعية فعاد البحث السابق من جعل العام مخصوصة • وقيل الموضوع اما ما صدق عليه الطبيعة وهي المحصورة او المبهمة واما نفس الطبيعة فلا يتخلو اما مع قيد الشخص وهي المخصوصة او مع قيد العموم وهي القضية العامة او من حيث هي هي وهي الطبيعية • والحق ان القيد لا يعتبر مع الموضوع مالم يؤخذ الموضوع معه فاذا حكم على الانسان بحكم لا يكون ذلك الحكم من حيث انه عام او خاص او غير ذلك فانه لو اعتبر القيود التي يصلح اخذها مع قيود الموضوع لم تنحصر القضية في الاربعة والخمسة نعم اذا قيد الموضوع بقيد فذلك الموضوع المتقيد ان كان جزئيا يكون القضية مخصوصة وان كان كلياً تجري اقسامه فيه فالاولى ان ترع القسمة ويقال موضوع القضية ان كان جزئياً حقيقياً فهي المخصوصة وان كان كلياً فالحكم ان كان على ما صدق عليه فهي المحصورة او المبهمة والا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع او لم يقيد كقولنا الانسان نوع الا ان الواجب ان لا يعتبر القيد مالم يقيد الموضوع به فالموضوع في هذا المثال ليس الا الانسان اللهم الا ان يصرح بالقيد وكيف كان فالقضية طبيعية فان الحكم في احد القسمين على طبيعة الكلي المتقيد وفي الآخر على طبيعة الكلي المطلق هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع • وفي السلم الموضوع ان كان جزئياً فالقضية شخصية ومخصوصة وان كان كلياً فان حكم عليه بلا زيادة شرط فمبهمة عند المتقدمين وان حكم عليه بشرط الوحدة الذهنية الطبيعية وان حكم على افراده فان بين كمية الافراد محصورة وان لم بين فمبهمة عند المتأخرين انتبهى • اعلم ان هذا التقسيم يجري في الشرطية ايضا كما يجيى .

المحمولات هي الادوية التي يحملها الانسان في الدبر او الفرج كذا في بحر الجواهر .

المحتمل قيل هو الجميل وقيل بالفرق بينهما وقد يطلق ايضا على المشكوك فيه وقد سبق

في لفظ الجائر .

محتمل المحلين نزد بلغا عبارتست از آنکه شاعر لفظی یابیتی را چنان در ربط آورد که محل

وقف کلام و استیفاف کلام تواند بود مثاله • شعر • ستون سنگ که گویند چونست • بگویم راست کوهی

بی ستون است • کذا فی جامع الصنائع •

محتمل الضدين نزد بلغا توجیه را گویند و بجایی فی فصل الهاء من باب الوار •

تحمیل الواقع نزد بلغا عبارتست از آنکه وجود عینی را در وقوع حالی حملي لطیف پیدا کند

و سببی در بیان آورد که آن چیز را آن غرض پدید آمد؛ است و آن حال از بنمعنی حاصل شده مثاله درصفت

ستون سنگین • شعر • چونزدیک ستون شه بار آورد • ستون پیشش بیگ بايستاده • کذا فی جامع الصنائع •

**الحال** بتخفيف اللام فى اللغة الصفة يقال كيف حالك اي مفتك و قد يطلق على الزمان الذي انت فيه سمي بها لانها تكون صفة لذي الحال كذا فى الهداية حاشية الكافية • وجمع الحال الاحوال و الحالة ايضا بمعنى الصفة • و فى اصطلاح الحكماء هي كيفية مختصة بنفس او بذى نفس وما شانها ان تفارق وتسمى بالحالة ايضا هكذا يفهم من المنتخب و بحر الجواهر • و يجيى في بيان الكيفيات النفسانية ما يوضح الحال في فصل الفاء من باب الكاف • و في اصطلاح الاطباء يطلق على اخص من هذا في بحر الجواهر الاحوال يقال باصطلاح العلم على كل عارض و باصطلاح الخاص لاطباء على ثلاثة اشياء فقط الاول الصحة و الثاني المرض و الثالث الحالة المتوسطة بينهما فلا تكون العلامات و الاسباب بهذا الاصطلاح من الاحوال انتهى • قوله على كل عارض اي مفارق اذ الراسخ فى الموضوع يسمى ملكة لا حالا كما يجيى • و الحالة الثالثة و تسمى بالحالة المتوسطة ايضا عندهم هي الحالة التي لا توجد فيها غاية الصحة ولا غاية المرض كما وقع في بحر الجواهر ايضا و يجيى في لفظ الصحة • و في اصطلاح المتكلمين يطلق لفظ الحال على ما هو صفة لموجود لا موجودة و لا معدومة فقيد الصفة يخرج الذوات فانها امور قائمة بانفسها فهي اما موجودة او معدومة و لا واسطة بينهما والمراد بالصفة ما يكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص للذات فيدخل الاجناس و الفصول فى الاحوال و الاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية و القادرية عند من يثبتها و قولهم لموجود اي سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة او معه فيدخل الوجود عند من قال فانه حال فهذا القيد يخرج صفة المعدوم فانها معدومة فلا تكون حالا و المراد بصفة المعدوم الصفة المختصة به فلا يرد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليتها • لا يقال اذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقيد لا معدومة فيكون قيد لموجود مستدركا لانا نقول الاستدراك ان يكون القيد الاول مغنيا عن الآخر دون العكس نعم يرد على من قال انها لا موجودة لا معدومة قائمة بموجود و يجاب بان ذكره لكونه معتبرا في مفهوم الحال لا للاخراج و قولهم لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذاتها و ان كانت تابعة لمحالها فى التحيز فهي من قبيل الموجودات و قولهم لا معدومة ليخرج السلوب التي تنصف بها الموجودات فانها معدومات • و اورد عليه الصفات النفسية فانها عندهم احوال حاملة للذوات حالي وجودها و عدمها و الجواب ان اللام في قولهم لموجود ليس للاختصاص بل لمجرد الارتباط و الحصول فلا يضر حصولها للمعدوم ايضا الا انها لا تسمى حالا الا عند حصولها للموجود ليكون لها تحقق تبعي فى الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست احوالا الا اذا حصل تلك المعدومات حينئذ تكون احوالا هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت و متصف بالاحوال حال العدم و اما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به و لم يقل بانصافه بالاحوال فلا اعتراض ساقط من اصله • و قد يفسر الحال بانه معلوم يكون تحققه بغيره و مرجعه الى الاول فان التفسيرين متلازمان • التقسيم • الحال

أما معلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركة بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرية وأما غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو الاسودية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمكانها بسبب معان قائمة بها \* فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فيكيف اشترط في علة الحال ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره \* فائدة .

الحال ابتنت امام الحرمين اولا والقاضي من الاشاعرة و ابو هاشم من المعتزلة و بطلانه ضروري لان الموجود مائه تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات ضرورة فان اريد نفي ما ذكرنا من انه لا واسطة بين النفي والاثبات فهو سفسطة و ان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بمائه تحقق اعادة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة هي ما يتحقق تبعا فيصير النزاع لفظيا والظاهر هو انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا و ارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثمانية فعملوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل لعدم الوجود سلب اليجاب وهم يجعلونه عدم ملكة كذا قيل وقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في مقدمة الامور العامة و اخبرها \* وفي اصطلاح الامويين يطلق على الاستصحاب كما يجيى في فصل انباء من باب الصاد \* وفي اصطلاح السالكين هو ما يرد على القلب من طرب او حزن او بسط او قبض كذا في سلك السلوك \* وفي مجمع السلوك وتسمى الحال بالوارد ايضا ولذا قالوا لا ورد لمن لا وارد له \* احوال كاردل است كه فرد مي آيد بدل سالك از صفائي اذكار يعني احوال تعلق بدل دارد نه بجوارح و آن معني است كه از عالم غيب بعد حصول صفائي اذكار در دل پديد آيد پس احوال از جمله مواهب بود و مقامات از جمله مكاسب باشد و قيل حال معني باشد كه از حق سبحانه تعالى بدل پيوند و يا بتكلف توان آورد چون برد \* و بعضي مشابه حال را بقا و دوام گویند چه اگر موصوف بصفه بقا نباشد حال نبود لوائح باشد هنوز صاحب آن بحال نرسیده است نه بيني كه محبت و شوق و قبض و بسط جمله احوال اند اگر دوام نباشد نه محب محب باشد و نه مشتاق مشتاق و تا حال بنده را صفت نگردد اسم آن بروي واقع نشود و بعضي حال را بقا و دوام نگویند كما قال الجنيذ الحال نازلة تنزل بالقلب ولا تدوم \* وفي الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الاحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه أما و ارادة عليه ميراثا للعمل الصالح المركزي للنفس المصفى للقلب و اما نازلة من الحق تعالى امتنانا محضا و انما سميت الاحوال احوالا لحوال العبد بها من الرسوم الخلقية و دركات البعد الى الصفات الحقية و درجات القرب و ذلك هو معنى الترفي \* و في اصطلاح النحاة يطلق لفظ

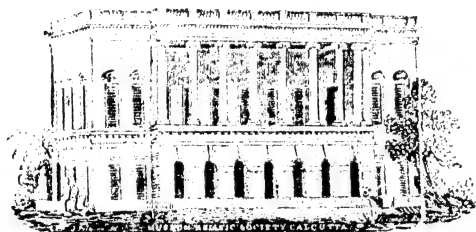




BIBLIOTHECA INDICA;  
A  
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE  
**Hon. Court of Directors of the East India Company,**  
AND THE SUPERINTENDENCE OF THE  
ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

No. 88.



A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS  
USED IN THE  
SCIENCES OF THE MUSALMANS.

EDITED BY  
MAWLAWY MOHAMMAD WAJYH,  
PROFESSOR OF LAW,  
MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLÂM KÂDIR  
AND  
DR. A. SPRENGER.

FASCICULUS 4TH.

F. CARBERY, BENGAL MILITARY ORPHAN PRESS.

1854.

PRICE 1 RUPEE 4 ANNAS IN INDIA, AND 3s. 4d. IN LONDON

۴۳۶  
۱

کتاب کشف اصطلاحات الفنون الشيخ محمد علي التهانوي  
صححه و اوضحه و زاد فيه الفقيه مولوي محمد وجيه  
مدرس المدرسة الککتية و اعانه فيه مولوي  
عبد الحمق و مولوي غلام تادرو رب  
ذيله الويس اسپرنگر التيرولي



بدل على الحال بمعنى الزمان الذي انت فيه وضعا نحو اني ليحزنني ان تذهبوا به صيغته صيغة المستقبل بعينها وعلى لفظ يبين هيئة الفاعل او المفعول به لفظا او معنى على ما ذكره ابن الحاجب في الكافية .  
و الامور بالهيئة الحادثة اعم من ان تكون محققة كما في الحال المحققة او مقدرة كما في الحال المقدرة و ايضا هي اعم من حال نفس الفاعل او المفعول او متعلقهما مثلا نحو جاء زيد قائما انه لكنه يشكل يمثل جاء زيد و الشمس طالعة الا ان يقال الجملة الحالية تتضمن بيان صفة الفاعل اي مقارنة بطولع الشمس و ايضا هي اعم من ان تدوم الفاعل او المفعول او تكون كالدائم لكون الفاعل او المفعول موصوفا بما غالبا كما في الحال الدائمة و من ان تكون بخلافه كما في الحال المنتقلة • ولابد من اعتبار قيد الحيثية المتعلقة بقوله يبين اي يبين هيئة الفاعل او المفعول به من حيث هو فاعل او مفعول • فبذكر الهيئة خرج ما يبين الذات كالتمييز و باضافتها الى الفاعل و المفعول به يخرج ما يبين هيئة غيرهما كصفة المبتدأ نحو زيد العائم اخوك و بتقيد الحيثية خرج صفة الفاعل او المفعول فانها تدل على هيئة الفاعل او المفعول مطلقا لا من حيث انه فاعل او مفعول الا ترى انهما لو انسلخا عن الفاعلية و المفعولية و جعلنا مبتدأ و خبرا او غير ذلك كان بيانها لهيئتهما محالا • و هذا التردد على سبيل منع الحلول الجمع فلا يخرج منه نحو ضرب زيد عمرو راكبين • و امورا بالفاعل و المفعول به اعم من ان يكون حقيقة او حكما فيدخل فيه الحال عن المفعول معه لكونه بمعنى الفاعل او المفعول به و كذا عن المصدر مثل ضربت الضرب شديدا فانه بمعنى احدثت الضرب شديدا و كذا عن المضاف اليه كما اذا كان المضاف فاعلا او مفعولا يصح حذفه و قيام المضاف اليه مقامه فكانه الفاعل او المفعول نحو بل نتبع ملة ابراهيم حنيفا اذ يصح ان يقال بل نتبع ابراهيم حنيفا او كان المضاف فاعلا او مفعولا و هو جزء المضاف اليه فكان الحال عنه هو الحال عن المضاف و ان لم يصح قيامه مقامه كمصليين في قوله تعالى ان دابر هؤلاء مقطوع مصحين فانه حال عن هؤلاء باعتبار ان الدابر المضاف اليه جزء و هو مفعول ما لم يسم فاعله باعتبار ضميره المستكن في المقطوع • و لا يجوز وقوع الحال عن المفعول فيه و له لعدم كونها مفعولين لاحقيقة و لاحكاما • اعلم انه يجوز لبعض وقوع الحال عن المبتدأ كما وقع في جملتي التلويع و جوز المحقق القفازاني و السيد الشريف وقوع الحال عن خبر المبتدأ و قد مرّح في هداية النحو انه لا يجوز الحال عن فاعل كان فعلى مذهبهم هذا الحد لا يكون جامعا و الظاهر ان مذهب ابن الحاجب مخالف لمذهبهم و لذا جعل الحال في زيد في الدار قائما عن ضمير الظرف لا من زيد المبتدأ و جعل الحال في هذا زيد قائما عن زيد باعتبار كونه مفعولا لا شيوا و ابنه المستنبتين من فحوى الكلام • و قوله لفظا او معنى اي سواء كان الفاعل و المفعول لفظيا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار لفظ الكلام و منظومه من غير اعتبار امر خارج يفهم من فحوى الكلام سواء كان ملفوظين حقيقة نحو ضربت زيدا قائما او حكما نحو زيد في الدار قائما فان

الضمير المستكن في الطرف ملحوظ حكما او معنويا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار معنى  
يقوم من فحوى الكلام نحو هذا زيد قائما فان هذا يتضمن الإشارة والتنبية اي اشير او انبه الى زيد قائما \*  
التقسيم \* تنقسم الحال باعتبار \* الأول انقسامها باعتبار انتقال معناها و لزومها الى قسمين منتقلة  
و هو الغالب و ملازمة و ذلك راجب في ثلث مسائل أحديها الجمادة الغير المأولة بالمستحق نحو  
هذا مالك ذهب و هذه جبتك خزا و تأييدنا المؤكدة نحو ولي مدبرا و تأتقها التي دل عملها على  
تعدد عاحيها نحو و خلق الانسان ضعيفا و تقع الملازمة في غير ذلك بالسمع و منه قائما بالنقسط  
اذا عرّب حالا \* و قول جماعة انها مؤكدة و هم لان معناها غير مستفاد ما قبلها هكذا في المغني \*  
الثاني انقسامها بحسب التبيين و التوكيد الى مبينة و هو الغالب و تسمى مؤسسة ايضا و التي  
مؤكدة و هي التي يستفاد معناها بدورها و هي ثلاثة مؤكدة لعاملها نحو ولي مدبرا و مؤكدة  
لصاحبها نحو جاء القوم طرا و نحو آمن من في الارض كلهم جميعا و مؤكدة لمضمون جملة نحو زيد ابوك  
عطونا \* و اهل النحاة المؤكدة لصاحبها و مثل ابن مالك و له بتلك الائمة للمؤكدة لعاملها و هو سبو  
هكذا في المغني \* قال المولوي عصام الدين الحال الدائمة ما تدرم ذا الحال او تكون كاندائم نه  
و المنتقلة بخلافها و قد سبق اليه الإشارة في بيان فوائد التعريف \* و صاحب المغني سمها اي  
الحال الدائمة بالملازمة الا ان ظاهر كلامه يدل على انها تكون دائمة لدى الحال لا ان تكون كاندائمة له فليس  
فيما قالا مخالفة كثيرة ان يمكن التوفيق بين كلاميهما بان يواد بالزوم في كلام صاحب المغني اعم من الزوم  
الاحتمالي و الحكمي فعلم من هذا ان المنتقلة متباينة للدائمة و ان المؤكدة قسم من الدائمة متباينة للمؤسسة \*  
و منهم من جعل المؤكدة متباينة للمنتقلة فقد ذكر في الفوائد الضيائية ان الحال المؤكدة مطلقا هي التي  
لا تتبدل من صاحبها ما دام موجودا غالبا بخلاف المنتقلة و هي قيد للعامل بخلاف المؤكدة انتهى \*  
و قال الشيخ الرضي الحال على ضربين منتقلة و مؤكدة و لكل منهما حد الاختلاف ما يتيقن به فحد المنتقلة  
جزء كلام يتقيد بوقت حصول مضمونه تعلق بالحدث بالفاعل او بالمفعول و ما يجري مجراها \* و بقولنا جز  
كلام تخرج الجملة الثانية في ركب زيد و ركب مع ركوبه غلامه اذا لم تجعلها حالا و بقولنا بوقت  
حصول مضمونه يخرج نحو رجع القهقرى لان الرجوع يتقيد بنفسه لا بوقت حصول مضمونه \* و قولنا  
تعلق الحدث فاعل يتقيد و يخرج منه النعت فانه لا يتقيد بوقت حصوله ذلك التعلق و تدخل الجملة  
الخاصة عن الضمير لافادته تقيد ذلك التعلق و ان لم يدل على هيئة الفاعل و المفعول و قولنا و ما  
يجري مجراها يدخل فيه الحال عن الفاعل و المفعول المعنويين و عن المضاف اليه \* و حد المؤكدة  
اسم غير حدث يجيى مقررأ لمضمون جملة \* و قولنا غير حدث احتراز عن نحو رجع رجوعا انتهى حاصل ما  
ذكره الرضي \* و في غاية التحقيق ما حمله انهم اختلفوا فمنهم من قال لا واسطة بين المنتقلة و المؤكدة

فالمؤكد ما تكون مقررة لمضمون جملة اسمية أو فعلية والمتحركة ما ليس كذلك. ومنهم من اثبتت الوسطة بينهما فقال المتحركة متجددة لا تقرر مضمون ما قبلها سواء كان ما قبلها مفردا أو جملة اسمية أو فعلية والمؤكد تقرر مضمون جملة اسمية والدائمة تقرر مضمون جملة فعلية انتهى. \* الثالث انقسامها بحسب قصدها لذاتها والتوطية بها الى قسمين مقصودة وهو الغالب وموطية وهي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة بان يكون المقصود التقيد بها لا بوصفها فكان الاسم الجامد وطاء الطريق لما هو حال في الحقيقة نحو قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ونحو تمثيلها بشرا سوبا فان القرآن والبشر ذكران لتوطية ذكر عربيا وسوبا وتقول جانيبي زيد رجلا محسنا. \* فما قيل القول بالموطية انما يحسن اذا اشترط الاشتقاق واما اذا لم يشترط فينبغي ان يقال في جانيبي زيد رجلا بييا انما حالان مترادفان ليس بشيء. \* الرابع انقسامها بحسب الزمان الى ثلاثة اقسام مقارنة وتسمى الحال المحققة ايضا وهو الغالب نحو هذا بعلي شيخا ومتدبرة وهي المستقبلية نحو فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود ونحو بشرناه باسحاق نبيا اي مقدرنا نبوته ومحكية وهي الماضية نحو جازي زيدا مس راكبا. \* الخامس انقسامها باعتبار تعددها واتحاد ازمته واختلافها الى المتوافقة والمتضادة فالمتوافقة هي الاحوال التي تتخذ في الزمان والمتضادة ما ليس كذلك. \* السادس انقسامها باعتبار وحدة ذى الحال وتعدده الى المترادفة والمتداخلة فالمترادفة هي الاحوال التي صاحبها واحد والمتداخلة ما ليس كذلك بل يكون الحال الثانية من ضمير الحال الاولى. وفي الارشاد يجوز تعدد الحال متوافقة سواء كانت مترادفة او متداخلة وكذا متضادة مترادفة لا غير فالمتوافقة المتداخلة نحو جانيبي زيد راكبا قارنا على ان يكون قارنا حالا من ضمير راكبا فان جعلت قارنا حالا من زيد يصير هذا مثالا للمتوافقة المترادفة والمتضادة المترادفة نحو رأيت زيدا راكبا ساكنا. \* قائدة. \* ان كان الحالتان مختلفتين فالتفريق واجب نحو لقيته مصعدا منحدرا اي لقيته وانا مصعد وهو منحدرا او بالعكس وان كانتا متفتنتين فالجمع الاولى نحو لقيته راكبين او لقيت راكبا زيدا راكبا او لقيت زيدا راكبا راكبا. \* قال الرضي ان كانتا مختلفتين فان كان قريفة يعرف بها صاحب كل واحد منهما جاز وقوعهما كيف كانتا نحو لقيت هذا مصعدا منحدرا وان لم تكن فالاولى ان يجعل كل حال بمنزلة صاحبه نحو لقيت منحدرا زيدا مصعدا ويجوز على ضعف ان يجعل حال المفعول بمنزلة وبآخر حال الفاعل كذا في العباد قائدة. \* يجتمع الحال والتمييز في خمسة امور الاول الاسمية والثاني التذكير والثالث كونهما فضلة والرابع كونهما رافعين للابيان والخامس كونهما منصوبين ويفترقان في سبعة امور الاول ان الحال قد تكون جملة وظرفا وجارا ومجرورا والتمييز لا يكون الا اسما والثاني ان الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها نحو ولا تقرنوا الصلوة وانتم سكارى بخلاف التمييز الثالث ان الحال مبينة للهيئات والتمييز مبين للذوات الرابع ان الحال قد تعدد بخلاف التمييز الخامس ان الحال تقدم على عاملها اذا كان فعلا منصوبا او مصقا يشبهه بخلاف التمييز

على الصحيح السادس ان الأحوال تؤكد لعمامتها بخلاف التمييز السابع ان حق الحال الاشتقاق وحق التمييز  
الجمود وقد يتعكسان فتقع الحال جامدة نحو هذا ماك ذهباً والتمييز مشتقاً نحو لله دهر فارساً وكثير منهم  
يتوهم ان الحال الجامدة لا تكون الامارة بالمشتق وليس كذلك • فمن الجوامد الموطية كما مر • ومنها ما يقصد  
به التشبيه نحو جاءني زيد اسداً اي مثل اسد • ومنها الحال في نحو بعث الشاة شاة ودرهما وضابطه  
ان تقصد التيسيط فتجعل لكل جزء من اجزاء التجزئ قسطاً وتنصب ذلك القسط على الحال وتاتي  
بعده بجزء تابع يواو العطف او بحرف الجبر نحو بعث البرققيزين بدرهم كذا في الرضي والعباد •  
ومنها المصدر المأول بالمشتق نحو اتيته ركضاً اي ركضاً وهو قياس عند المبرد في كل ما دل عليه  
الفعل ومعنى الدلالة انه في المعنى من تسميات ذلك الفعل وانواعه نحو اتانا سرعة ورجلة خلافاً  
نسبويه حيث قصره على السماع وقد تكون غير مصدر على ضرب من التاويل يجعله بمعنى المشتق  
نحو جاء البرققيزين ومنه ما كرر للتفصيل نحو يذنب حسابه با يا با اي مفصلاً باعتبار اسوابه و جاء  
انقوم ثلاثة ثلثة اي مفصلين باعتبار هذا العدد ونحو دخلوا رجلاً رجلاً او ثم رجلاً اي مرتبين بهذا الترتيب  
ومنه كلمته فله اي في و يبعثه يدا يدا اي يدي • والحال في اصطلاح اهل المعاني هي الامر الداعي  
الى التكلم على وجه مخصوص اي الداعي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يودي به اصل المعنى خصوصيةً  
هي التسمية بمقتضى الحال مثلاً كون المخاطب منكراً للحكم حال ينقض تأكيد الحكم والتأكيد مقتضاها  
وفي تفسير التكلم الذي هو فعل اللسان باعتبار الذي هو فعل القلب مسامحة مبالغة في التنبيه على  
ان التكلم على الوجه المخصوص انما يعد مقتضى الحال اذا افترن بالقصد والاعتبار حتى اذا اقتضى  
المقام التأكيد ووقع ذلك في كلام بطريق الاتفاق لا يعد مطابقاً لمقتضى الحال • وفي تنقيح الكلام بكونه  
مرد بالاصل المعنى تنبيه على ان مقتضيات الاحوال تجب ان تكون زائدة على اصل المعنى ولا يرد  
انقضاء المقام التجرد عن الخصوميات لان هذا التجرد زائد على اصل المعنى وهذا هو مختار الجمهور  
واليه ذهب صاحب الاطول فقال مقتضى الحال هو الخصوميات والصفات القائمة بالكلام  
فأخصومية من حيث انها حال الكلام ومرتبطة به مطابق لما من حيث انها مقتضى الحال  
والمطابق والمطابق متغايران اعتباراً على نحو مطابقة نسبة الكلام للواقع وعلى هذا النحو قولهم علم  
المعاني علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال اي يطابق مفة اللفظ  
مقتضى الحال وهذا هو المطابق بعبارة القوم حيث يجعلون الحذف والذكر الى غير ذلك معللة  
بالاحوال ولذا يقول السكاكي الحاجة المقتضية للذكر والحذف والتأكيد الى غير ذلك فيكون الحال هي  
الخصومية وهو الالبق بالاعتبار لان الحال عند التحقيق لا تقتضي الا الخصوميات دون الكلام المشتمل  
عابها كما ذهب اليه المحقق التفتازاني حيث قال في شرح المفتاح الحال هو الامر الداعي الى كلام



مكيف بكيفية مخصوصة مناسبة وقال في المطول مقتضى الحال عند التحقيق هو الكلام المكيف بكيفية مخصوصة و مقصوده ارادة المحافظة على ظاهر قولهم هذا الكلام مطابق لمقتضى الحال فوقع في الحكم بان مقتضى الحال هو الكلام الكلي و المطابق هو الكلام الجزئي للكلي على عكس اعتبار المنطقيين من مطابقة الكلي للجزئي فعدل عما هو ظاهر المنقول و عما هو المعقول و ارتكب التكلف المذكور • فائدة • قال المحقق التفتازاني الحال و المقام متقاربان بالمفهوم و التغيرات بينهما بالاعتبار فان الامر الداعي مقام باعتبار توهم كونه محلا فنورد الكلام فيه على خصوصية و حال باعتبار توهم كونه زمانا له و ايضا المقام يعتبر اضافته في اكثر الاحوال الى المقتضى بالفتح اضافة لامية فيقال مقام التاكيد و الاطلاق و الحذف و الانبات و الحال الى المقتضي بالكسر اضافة بيانية فيقال حال الانكار و حال خلو الذهن و غير ذلك ثم تخصيص الامر الداعي باطلاق المقام عليه دون المحل و المكان و الموضع اما باعتبار ان المقام من قيام السوق بمعنى رواجه فذلك الامر الداعي مقام التاكيد مثلا اى محل رواجه اولانه كان من عاداتهم القيام في تماشى الاشعار و امتائه فاطلق المقام على الامر الداعي لانهم يلاحظونه في محل قيامهم • و قال صاحب الاطول اظاهر انها متواترة فان اوجه التسمية لا يكون داخلا في مفهوم اللفظ حتى يحكم بتعدد المفهوم بالاعتبار و لذا حكمنا بالترادف و هنا اثبات تطلب من الاطول و المطول و حواشيه •

الحالية فرقة من المقصوفة المبطله ميكونيد كه رقص و سماع و دست زن و جوخ و فن و سرود شنيدين حلال است و باين افعال حائلي مي آرند كه بيبوش شوند و مريدان ايشان گويند كه شيخ تصرف كرده حال آورده و مذهب ايشان عين ضلالت و بطالت است و بدعت و مخالف سنت كذا في توضيح المذاهب •

الحائل نزد بعضي شعراي عجم اسم دخيل است و يجيب في فصل الام من باب الدال •

الحوالة بالفتح لغة النقل في المغرب اعلنت زيدا بما كان له علي على رجل فالتكلم و هو المدين محيل و زيد و هو الدائن محال و محال و المال محال به و محال به و الرجل و هو الذي يقبل الحوالة محال عليه و محال عليه و تسمية المحال محالا له باللام لغو لعدم الحاجة الى الصلة • وفي التاج المحال في الفقه اذا وصل باللام فهو الدائن و اذا وصل بعلی فهو من يقبل الحوالة و اذا وصل بالباء فهو المال فالظاهر ان الموصولة باللام اسم مفعول اي من يقبل الحوالة و القابل هو المحال عليه فلا نفور شرعا اثبات دين الآخر على آخر مع عدم بقاء الدين على المحيل بعده اي بعد اثبات الدين و المراد بقولهم لآخر المحال و على آخر المحال عليه و قولهم اثبات دين اي و لو حكما في ضمن عقد اولا فدخل في الحد حوالة دراهم التوديعه و خرج عنه الكفائة على المذهب الاصح و كذا دخل فيه الحوالة التي لا يكون فيها على المحيل دين فان المحال عليه اذا قبل الحوالة يثبت في ذمته للمحال و لذا عدل عن تعريف

المشايخ بانها نقل الدين من ذمة الى ذمة اذ يخرج عنه هذه الحوالة المذكورة ولا يخرج عنه الحوالة على المدبوع ولا يدخل فيه اثبات الثمن للبائع على المشتري والقرض للمقرض على المستقرض ونحوهما لان في الاول اثبات دين للمحتال على المحتال عليه وفي الثاني ليس كذلك ولذا قلنا ان المراد بقولهم على آخر المحتال عليه واحترز بهذا عن الكفالة على القولين الراجح والمردوح • وقولهم مع عدم بقاء الدين الخ تأكيد لرد ما قال بعض المشايخ ان الدين باق في ذمة المحيل فان الحوالة اثبات للطالبة ثم هذا الحد رسمي فان الحد هو العقد المخصوص فلا دور في ذكر لفظ المحيل هكذا يستفاد من شروح مختصر الوفاة ومن جامع الرموز والبرجندي وشرح ابني المكارم • وفي الغرر وشرحه الدرر المدبوع محيل والدائن محتال ومحتال له ومحال له يطلق على الدائن هذه الالفاظ الثلاثة في الاصطلاح ومن يقبل الحوالة محتال عليه محال عليه •

**الاحالة** عند الحكماء عبارة عن تغيير الشيء في الكيفيات كالتسخين والتبريد وإلزامها الاستحالة كالتسخين والتبريد قد يقال على ما يعم ذلك وتغيير صورة الشيء أي حقيقته وجوهره المسمى بالتكوين والافسار وإلزامها الكون والفساد وهذا المعنى هو المراد بالاحالة الواقعة في تعريف الغائية كذا في شرح حكمة العين في مبحث النفس النباتية •

**الاستحالة** عند الحكماء هي الحركة الكيفية وهي الانتقال من كيفية إلى كيفية أخرى تدريجاً وهذا أولى مما قيل من أنها انتقال الأجسام من كيفية إلى كيفية أخرى علي التدريج لأنه كما ينتقل الجسم من كيفية إلى كيفية كذلك الحيوى والصورة أيضاً قد ينتقلان من كيفية إلى كيفية • ثم الاستحالة لا تقع في الكيفيات بل إنما تقع فيما يقبل الاشتداد والضعف كالتسخين والتبريد العارضين للماء مثلاً فلا بد في الاستحالة من امرين الانتقال من كيفية إلى كيفية وكون ذلك الانتقال تدريجاً لا دفعا • ومن الناس من انكر الاستحالة فاحار عنده لا يصير بارداً والبارد لا يصير حاراً وزعم ان ذلك الانتقال كمن واستقرار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الأولى كالبرودة وبروزها ظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الأخرى كالحرارة وهما موجودان في ذلك الجسم دائماً إلا ان ما يبرز منها أي من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن لا يحس بها وبكيفيتها فاصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه محيط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوباً فيه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد • وذهب جماعة من القائلين بالخلط الى ان الحار مثلاً اذا صار بارداً فقد فارقت الاجزاء الحارة • ومنهم من قال ان الجسم إنما يصير حاراً بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال تنقلب اجزأه اولاً نارا وتخلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون

و الفساد دون الاستحالة وهذه الأقوال باطلة • ثم الاستحالة كما نطلق على ما مراري على التغير في الكيفيات كذلك نطلق على الكون و الفساد كما في بحر الجواهر وكذلك نطلق على التغير التدريجي في العرض كما وقع في بعض حواشي شرح الطوائع في هذا المعنى اعم من الاول كون العرض اعم من الكيف و مبادئ من الثاني لاشتراط التدريب فيه رعدمه في المعنى الثاني و كذا المعنى الاول مبادئ من الثاني •

**التحويل** عند المحدثين هو الانتقال من اسناد الى اسناد آخر قالوا اذا كان للحديث اسنادان او اكثر كذب عند الانتقال من اسناد الى اسناد آخر حـ مفردة مهمة اشارة الى التحويل من احدهما الى آخره هو الاصح و قال ابن الصلاح لم يأتنا ممن يعتمد بيانه غير اني وجدت بخط الحفاظ في مكانها صحـ و هو مشعر بانه رمز الى صحـ لئلا يتوهم سقوط اسناد حديث هذا الاسناد من الكناية و هذا اسناد حديث آخر لئلا يركب الاسنادان اسنادا واحدا و قيل هي لمجرد الحيلولة كفاية من الحائل فلا يخلط بشيئ و حكي عن المنارية انهم يقولون عنده الحديث هكذا يفهم من خلاصة الخلاصة و الارشاد الساري شرح البخاري • و عند المنجمين انتقال اي توجه الكوكب من آخر برج الى اول برج آخر كالانتقال الشمس من الدرجة الاخيرة من السموات الى الدرجة الاولى من الحمل و يسمى بالطول ايضا • و البعض على ان نقل الكواكب من موقع الى موقع آخر مطلقا اي سواء كان من برج الى برج آخر او لا يسمى تحويلا على ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح زيج ابن بيكي في باب معرفة الاتصالات • و تحويل القمر يسمى انتقالا قالوا تحويلات القمر تسمى انتقالات • و عند المحاسبين صوف الكسر من مخرج الى مخرج آخر اي تغيير نوع من الكسر الى نوع آخر اعني ان التحويل عبارة عن تغيير المنسوب اليه الى عدد اذا اخذ ذلك الكسر منه انتسب منه نسبة تعد من النصف الاول و طريقه ان يضرب عدد الكسر في المخرج المحول اليه و ينقسم الحاصل على مخرجه اي مخرج ذلك الكسر المحول فالخارج هو الكسر المطلوب من المخرج المحول اليه فاذا قيل النصف كم سدسا يعني اردت تحويل النصف الى السداس فاضرب صورة النصف اي الواحد في الستة الذي هي مخرج السدس فتحصل ستة ثم اقسام الستة على الانبين الذي هو مخرج النصف فيخرج الثلاثة بعد العمل و هو ثلثة اسداس هكذا في شرح خلاصة الحساب •

### فصل الميم \* الحجم بالفتح و سكن الجيم هو مقدار الجسم كما في كثر اللغات و في

شرح الاشارات الحجم يطلق على ماله مقدار ما سواء كان جسما او لا اذ الجسم لا يطلق الاعلى المتصل في الجهات الثلث اي الطول و العرض و العمق •

### الاستخدام بالذال المعجمة هو الاستخدام و يجيء في فصل الميم من باب الخاء المعجمة •

### الحرمة بالضم و سكن الراء في الشرع هو الحكم بطلب ترك فعل ينتهض فعله سببا للعقاب و يسمى

بالتحريم ايضا و ذلك الفعل يسمى حراما و محظورا قالوا الحرمة و التحريم متعديان ذاتا و مختلفان اعتبارا

و ستعرف في لفظ الحكم • فالطالب احتراز عن غير الطلب وبقيد ترك فعل خرج الواجب والمندوب وبقولنا ينتهض فعله الخ خرج المكروه وفي قولنا سببا للعقاب اشارة الى انه يجوز العفو على الفعل وقيد الحيثية معتبرا اي ينتهض فعله سببا للعقاب من حيث هو فعل فخرج المباح المستلزم فعله ترك واجب كالاغتغال بالاكل والشرب وقت الصلوة الى ان فاتت فان فعل مثل هذا المباح ليس سببا للعقاب من حيث انه فعل مباح بل من جهة انه مستلزم لترك واجب • ان قيل يخرج من الحد المحذور المخير وهو ان يكون المحرم واحدا لا بعينه من امور متعددة كما اذا قال الشارع هذا حرام او هذا فلا ينتهض فعل البعض وترك البعض سببا للعقاب بل يكون فعل الجميع سببا له فاختص الحد بالمحذور المعين • قلت المراد بالانتهاض فعله سببا للعقاب هو الانتهاض بوجه ما هو في المحذور المخير ان يفعل جميع الامور ولهذا قيل الحرام ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له • فالتقيد الاول احتراز عن الواجب والمندوب والمكروه والمباح والثاني اي قوله بوجه ما ليشتمل المحذور المخير وقيد الحيثية للاحتراز عن المباح المستلزم فعله ترك واجب • اعلم ان ابا حنيفة و ابا يوسف رحمهما الله لم يقلوا باطلاق الحرام على ما ثبت حرمة بدليل قطعي او ظني ومحمد رحمه الله يقول ان ما ثبت حرمة بدليل قطعي فهو حرام ويعرف الحرام بما كان تركه اولى من فعله مع منع الفعل وثبت ذلك بدليل قطعي فان ثبت بدليل ظني يسمى مكروها كراهة التحريم ويجيء في لفظ الحكم • ثم الحرام عند المعتزلة فيما تدرك حجة قبحه بالعقل هو ما اشتمل على منسدة ويجيء في لفظ الحسن في فصل النون \* التقسيم \* الحرام قد يكون حراما لعينه وقد يكون حراما لغيره توضيحه انه قد يضاف اكل والحُرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحلل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف • وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجوب احدهما ان الحرمة معناها المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر معننى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع من اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما يقال للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وتاثيرا ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون ممتلا شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فأخرج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والنزح بحيث لا يبقى احتمال الفعل املا فنفي الفعل فيه وان كان طبعيا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا • ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بقاء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناه اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا وكونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة

جدا كحرمة الميتة والخمر ودرن البعض كحرمة خبز الغير سلك مدر الشريعة في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الاحرام نوعان أحدهما ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والتاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانه ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله ماكنه بخلاف الاولى فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الاحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل قد اخرج اولاً من قبول الفعل ومنع ثم عار الفعل ممنوعاً ومنترجاً عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة وانما ذهب الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعاً حتى كانه الاحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل واردة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من قوّة الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الاحرام لغيره فانه اذا اغيقت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاما قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها و اذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازاً او على حذف المضاف \* وذكر في الاسرار ان الحال والخمرة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى اتبع الحال او الحرمة لمعنى العين اغيبت اليها لانها سببه كما يقال جرى المبرلانه سبيل البحران وطريق يجرى الماء فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك كذا في التلويح \*

**التحرمة** هي في اللغة جعل الشيء محرماً سميت في الشرع للتكبيرية الاولى في الصلوة لانها تحرم الاشياء المباحة قبل الشروع في الصلوة \* فالتاء فيها للوحدة وقيل للفعل من الوصفية الى الاسمية وقيل للمباغة كما في العلامة والاول اظهر كذا في البرجندي في فصل صفة الصلوة \*

**الاحرام** بكسر الهمزة لغة المنع وشرعاً تحريم اشياء وانجاب اشياء عند قصد الحج كذا في جامع الرموز \* وفي البرجندي المذهب عند الحنفية ان الاحرام عبارة عن نية الحج مع لفظ التلبية والتقاعد للاحرام يسمى محرماً فنتى \* والاحرام عند الصوفية عبارة عن ترك شهوة المخلوقات والخروج عن الاحرام عندهم عبارة عن التوسع للخلق والنزول اليهم بعد العنذية في متعة الصدق وقد سبق في لفظ الحج في فصل التيمم \*

**المحرم** بضم الميم وكسر الراء قاصد الاحرام ويقنع الميم وفتح الراء من لا يجوز نكحة كما في الصراح \* وفي جامع الرموز في كذاب الحج المحرم للمرأة هو الذي حرم عليه نكاحها على التقايد بقرابة او رضاع او مصاهرة كذا في المشاهير من الكتب وهذا وان كان مخرجاً لاخت الزوجة وعمتها وخلتها فان حرمتها مقيدة بالنكاح وليست مؤبدة وكذا الزوج الملعنة فان حرمة ليست باحدى الجهات اتلفت

لكنه مخرج للزوج أيضا فلو عرف المحرم بماحل الوطي وحرم النكاح ابدا لدخل فيه الزوج انتهى  
يعني أن المحرم يفتح الميم وفتح الراء يطلق في العرف على كل من تجوز الخلوة معه ويجوز التبرز  
بمحل الزينة عنده فيشمل الزوج وكل من يحرم نكاحه على التابيد فاذا عرفت هذا فتعريف النكاح  
على ما في المشايير غير جامع للزوج فلو عرف بالذي حل الوطي او حرم النكاح له ابدا لدخل الزوج ايضا  
اما بهذا فلا يحتاج اليه لان المصنف قال الزوج والمحرم للمرأة الخ اقول انما ذنبا هذا بقرأة فتح الميم  
والراء ولو قد على عذبة اسم المفعول من التحريم لانتاج الى هذه التكلفات كما لا يخفى •

الحكمة بانوار المعجزة فرفة من الخوارج اصحاب حارم بن عامر وافقوا الشيعة • ويحكى عنهم  
انهم متوقفون في علي كرم الله وجهه ولا يصرحون بالتبرز على غيره كذا في شرح المواضع •

الحكمة بالسر في العمل هي اتقان الفعل والقول واحكامهما وفي اصطلاح العلماء تطلق على  
معان • منها علم الحكمة وقد سبق في المقدمة مع بيان الحكمة العمالية من الحكمة الخلقية والحكمة  
المنزلية والحكمة السياسية والمدنية وبيان الحكمة النظرية • ومنها معرفة الحق لذاته والخيير لاجل  
العمل به وهو التكليف الشرعي هكذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ذلك بما اوحى اليك  
ربك من الحكمة في سورة بني اسرائيل • ويقرب منه ما ذكر اهل السلوك من ان الحكمة معرفة  
آفات النفس والشيطان والرياضات كما مرفى المتقدمة في تعريف علم السلوك والحنكة بهذا المعنى  
اخص من علم الحكمة لانها من انواعه كما لا يخفى • ومنها حيلة لقوة العقلية العمالية متوسطة  
بين التبرز وهي حيلة تصدر بها الافعال بالمكر والسياسة من غير اتصاف وبين البلاهة وهي  
الحنك والحنكة بهذا المعنى احد اجزاء العدالة المتعاقبة لتجوز كما يجيء في نظم الخلق في  
فصل التراف من باب الحفة المعجزة • وظن البعض انما هي الحكمة العملية وهذا باطل ان هي علمة تصدر  
عما افعال متوسطة بين التبرز والغدابة والحكمة العمالية هي انعام بالامور المستصوعة والفرق بين  
العلمة والانعام ظاهر وكذا هي مغايرة لانعام الحكمة ان هي العلم بالشياء مطلقة سواء كانت مستندة الى  
قدرتها ولا كذا في شرح المواضع في خاتمة مبحث القدرة • ومنها الحجة القطعية المفيدة للاعتقاد  
دون الظن والافذاع الكامل قال الله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال ادع الى سبيل  
ربك بالحكمة الآية كذا في التفسير الكبير في تفسير هذه الآية في آخر سورة النحل وحاصل هذا ان  
الحكمة تطلق على البرهان ايضا وبوده ما وقع في شرح المطالع ان صاحب البرهان يسمى حكيما • ومنها  
فائدة ومصلحة ترتب على الفعل من غير ان تكون باعثة للفاعل على الفعل وتسمى بالغاية ايضا كما  
يجيء في فصل الياء من باب الغين المعجزة • والحكمة المسكوت عنها نرد صوابه اسرار يست كـ  
بـهـيـكـس نـوان كـفـت والحكمة المعجزة نرد شان آنست كه پوشيده است بغير حكمت چانه ايلام بعضي عباد

وعيش بعضي وموت اطفال وحيات يديان وخلود درجنت و ناركذا نقل عن الشيخ عبدالرزاق الكاشي •

**الحكيم** يطلق على صاحب علم الحكمة وعلى صاحب الهيئة المذكورة وعلى صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان • وجع الحكيم الحكاء • اعلم ان السعادة العظمى والموتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع تعالى بماله من صفات الكمال والتفرد عن نقصان وبما صدر عنه من الآثار والافعال في الخشاعة والآخرة • والطريق الى هذه المعرفة من وجبين الاول طريقة اهل النظر والاستدلال و سلكوها ان اتبعوا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلوة والسلام فيم المتكلمون والا فم الحكماء المشائون لقبوا بذلك لانهم كانوا مشائين في ركاب افلاطون متعلمين منه العلم والحكمة بطريق المباحثة والثاني طريقة اهل الرياضة والمجاهدة و سلكوها ان وافقوا في رياضتهم الشريعة فيم الصوفية المتشربون والا فم الحكماء الشراقيون لقبوا بذلك لانهم هم الذين اشرفت بواطنهم الصافية بالرياضة والمجاهدة من باطن افلاطون حافزين في مجلسه او خائبيين عن مجلسه و متوجهين الى باطنه الصافي المتحلي بالعلوم والمعارف مستفيدين منه بالتوجه الى باطنه لا بالمباحثة والمناظرة فكل طريقة طائفتان • وحاصل الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية والتروفي في مراتبها والغاية من تلك المراتب هي العقل المستفاد • ومختصم الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية والتروفي في درجاتها وفي الدرجة الثالثة من هذه القوة تفهيم على النفس صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد بل هذه الدرجة اكمل واغنى منه لان الحاصل في المستفاد لا يتخلو عن الشبهات الوهمية كما يجبي تحقيقه في بابيه هكذا في حواشي شرح المطالع في الخطبة • وفي شرح اشراق الحكمة مراتب الحكماء عشرا احدها حكيم اليهي متوغل في التأمل عديم البحث وهذا كاكثر الانبياء والاولياء من مشايخ التصوف كابي يزيد البسطامي وسيل بن عبد الله ونحوهما من ارباب الذوق ومن البحث الحكمي وتاليها حكيم بحث عديم التأمل متوغل في البحث وهذه المرتبة عكس المرتبة الاولى وهو من المتقدمين كاكثر المشائين ومن المتأخرين كالمشائين الفارابي وابي علي واتباعهما وتاليها حكيم اليهي متوغل في البحث والتأمل وهذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر ولا يعرف احد من المتقدمين موعوفا بهذه الصفة لانهم وان كانوا متوغلين في التأمل لم يكونوا متوغلين في البحث الا ان يراك بتوغلهم فيه معرفة الاعول والتواعد بالبرهان من غير بسط الفروع وتفصيل التمجمل وتمييز العلوم بعضها من بعض مع التفتيح والتدبير لان هذا ما تم الا باجتهاد ارسطو وراعتها وخامستها حكيم اليهي متوغل في التأمل متوسط في البحث اضعيف وسادستها و سابعها حكيم متوغل في البحث متوسط في التأمل اضعيف و ثامنها طالب للتأمل والبحث و تاسعها طالب للتأمل فحسب و عاشرها طالب البحث فحسب • فائدة • ان اتفق في وقت متوغل في التأمل والبحث فاه الرئاسة اي رئاسة

العالم العنصري لكماله في الحكمتين وهو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى و ان لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث وان لم يتفق فالمتوغل في التأله عديم البحث ولا يمكن خلو الارض عن مثله ابدا بخلاف الاولين فانه يجوز خلو الارض عنهما لندرتهما • ولا رباة في الارض للباحث المتوغل في البحث فقط اذ لابد في الخلفة من التلقي من الباري والعقول وليس المراد بالرباة التغلب بل استحقاق الامامة فقد يكون الامام المثالي مستقويا ظاهرا كساهر الانبياء ذوى الشوكة وبعض الملوك الحكماء كاسكندر و افرودن و كرومرث وقد يكون خفيا وهو الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة و انكان في غاية الخمول كسائر مثلهي الحكماء و الصوفية المشهورين او الخاملين و المثالي الخفي يسمى قطبا و في كل عصر و زمان يكون منهم جماعة الا ان اتم كمالا يكون واحدا كما في الاخبار النبوية • و اذا كانت السياسة بيد المثالي كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم و الحكمة و العدل و نحوها كزمان الانبياء عليهم الصلوة و السلام و اذا خلا الزمان عن تدبير الهي سن على السفة انبيائه و حكمائه كانت الظلمات غالبة كزمان الفترات و بعد عهد النبوات كزماننا هذا • و اجود الطلبة طالب التأله و البحث ثم طالب التأله ثم طالب البحث انتهى ما في شرح اشراق الحكمة •

**الحكم** بالضم و سكون الكاف يطلق بالاشتراك او الحقيقة و المجاز على معان منها اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا و هذا المعنى عرفي و حاصله ان الحكم نفس النسبة الخبرية التي ادراكها تصديق ايجابية كانت او سلبية و قد يعبر عن هذا المعنى بوقوع النسبة و لا وقوعها و قد يعبر عنه بقولها ان النسبة واقعة او ليست بواقعة و هذا المعنى من المعلومات فليس يتصور و لا تصديق لانها نوعان مندرجان تحت العلم فالسناد بمعنى مطلق النسبة و الايجاب الوقوع و السلب الا وقوع و احتوز بهما عما سوى النسبة الخبرية و توضيحه انه قد حقق ان الواقع بين زيد و القائم هو الوقوع نفسه او الاوقوع كذلك و ليس هناك نسبة اخرى موزة الايجاب و السلب و انه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء و تسمى نسبة حكمية و موزة الايجاب و السلب و نسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا و قد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت و قد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك و ان اذ عن حصولها او لا حصولها فهو التصديق فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوربان احدهما لا يحتمل النقيض و هو تصورها في نفسها من غير اعتبار حصولها و لا حصولها و ثانيهما يحتمله و الثالث تصديقي فقد ظهر ان المعنى المذكور للحكم ليس امرا مغايرا للوقوع و الاوقوع • و ان معنى قولنا نسبة امر بامر و اسناد امر الى امر تعلق امر بامر و قوعا كان اولا و قوعا كان الايجاب و السلب بمعنى الوقوع و الاوقوع و ان اردت بالايجاب و السلب ادراك ان النسبة واقعة او ليست



بواقعة فمعناه تعلق امر بامر سواء كان موردا للايجاب او موردا للسلب فان الايجاب والسلب يطلق على كلا هذين المعنيين كما صرح بذلك المحقق التفتازاني في حاشية العضي • وان معنى قولنا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها • ثم هذا التقرير على مذهب من يقول ان الحكم ليس من مقولة الفعل واما من يقول بان الحكم من مقولة الفعل كالامام الرازي والمتأخرين من المنطقيين فالمناسب عندهم في تفسير الحكم باسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا ان يقال ان الاسناد لغة بمعنى تكيه دادن چیزی بچیزی وفي العرف ضم امر الى آخر بحيث يفيد فائدة تامة وقد يطلق بمعنى مطلق النسبة فعلى الاول قولنا ايجابا او سلبا بيان لنوعه وعلى الثاني يفيد لاخراج ما سوى النسبة الخبرية والايجاب لازم كونه والسلب ربودن كما في الصراح • وبالجمله فالمناسب على هذا ان يفسر الاسناد والايجاب والسلب بمعان منبئة عن كون الحكم فعلا ولا يراك بالضم وبالنسبة التعلق بين الطرفين وبالايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع اذ لو ريد ذلك لم يبق الحكم فعلا وعلى هذا القياس قولنا الحكم هو الايجاب والسلب او الايقاع والانتزاع او النفي والاثبات فانها مفسرة بالمعنى اللغوية المنبئة عن كون الحكم فعلا فالحكم على هذا اما جزء من التصديق كما ذهب اليه الامام او شرط له كما هو مذهب المتأخرين من المنطقيين ويجيء في لفظ التصديق في فصل الناف من باب الصاد زيادة تحقيق لهذا • ومنها نفس النسبة الحكمية على ما صرح به الجليلي في حاشية الخيالي بعد التصريح بالمعنى الاول وهذا المعنى انما يكون مغايرا لاول عند المتأخرين الذاهبيين الى ان اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه وبه ونسبة تقييدية مسماة بالنسبة الحكمية ووقوع تلك النسبة اولا وقوعها الذي ادراكه هو المسمى بالتصديق واما عند المتقدمين الذاهبيين الى ان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه وبه والنسبة التامة الخبرية التي ادراكها تصديق فلا يكون مغايرا للمعنى الاول لما عرفت من ان النسبة الحكمية ليست امرا مغايرا للنسبة الخبرية • ومنها ادراك تلك النسبة الحكمية • ومنها ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها المسمى بالتصديق وهذا مصطلح المنطقيين والحكماء وقد صرح بكلا هذين المعنيين الجليلي ايضا في حاشية الخيالي والتغاير بين هذين المعنيين ايضا انما يتصور على مذهب المتأخرين قالوا الفرق بين ادراك النسبة الحكمية وادراك وقوعها اولا وقوعها المسمى بالحكم هو انه ربما يحصل ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم فان المتشكك في النسبة الحكمية متردد بين وقوعها ولا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا ولم يحصل له ادراك الوقوع واللاوقوع المسمى بالحكم فهما متغايران قطعا • واجيب بان التردد لا يتقوم حقيقة مالم يتعلق بالوقوع او اللاوقوع فالمدرَك في الصورتين واحد والتفاوت في الادراك بانه اذعاني او ترددي وبالجمله فيتعلق بهذا المدرَك علمان علم تصوري من حيث انه نسبة بينهما وعلم تصديقي باعتبار مطابقته للنسبة التي بينهما في نفس الامر وعدم مطابقته ايها على ما مررت الاشارة

انيه في المعنى الأول واما على مذهب القدماء فلا فرق بين العبارتين الا بالتعبير فمعنى قولنا ادراك النسبة و ادراك الوقوع واللاوقوع على مذهبهم واحد اذ ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع وهي النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية الحكمية المغايرة لها فمما لا ثبوت له كما عرفت فعلى هذا اضافة الوقوع واللاوقوع الى النسبة بيانية لكن هذا الادراك نوعان ادغاني وهو المسمى عندهم بالحكم المرادف للتصديق وغير اذ غاني وتسميته بالحكم عندهم محتمل غير معلوم ويؤيد هذا ما ذكر السيد السند والمولوي عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية وحاصله ان معنى قولنا ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ليس ان يدرك معنى الوقوع او اللاوقوع مضانا الى النسبة فان ادراكها بهذا المعنى ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدي من قبيل الاضافة بل معناه ان يدرك ان النسبة واقعة ويسمى هذا الادراك حكما ايجابيا او ان يدرك ان النسبة ليست بواقعة ويسمى هذا الادراك حكما سلبيا اعني معناه ان يدرك ان النسبة المدركة بين الطرفين اي المحكوم عليه و واقعة بينهما في حد ذاتها مع قطع النظر عن ادراكنا اياها او ليست بواقعة كذلك وهو الاذعان بمطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامر او في الخارج اعني للنسبة مع قطع النظر عن ادراك المدرك بل من حيث انها مستفادة من البداهة او الحس او النظر فمآل قولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وقولنا انها مطابقة واحدة والمراد به الحانة الاجمالية التي يقال لها الاذعان والتسليم المعبر عنه بالفارسية بگرويدن لا ادراك هذه القضية فانه تصور تعلق بما يتعلق به التصديق يوجد في صورة التخيل والوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع واللاوقوع الا انها ليست على وجه الاذعان والتسليم نظرفساد ما توهمه البعض من ان الشك والوهم من انواع التصديق ولا التفصيل الاستفادة من ظاهر اللفظ لانه خلاف الوجدان والاستلزامه ترتب تصديقات غير متناهية فقد ظهر ان الحكم ادراك متعلق بالنسبة التامة الخبرية فانها لما كانت مشعرة بنسبة خارجية كان ادراكها على وجهين من حيث انها متعلقة بالطرفين رابطة بينهما كما في صورة الشك مثلا ومن حيث انها كذلك في نفس الامر كما في صورة الاذعان وهذا هو الحكم والتصديق • وانما قيل كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة الحكمية لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك نفسها ليس بشيء عند التحقيق وان اجزاء القضية ثلاثة المحكوم عليه وبه والنسبة التامة الخبرية وهي نسبة واحدة هي اتحاد المحمول بالموضوع او عدم اتحادها به وهو الحق عند المحققين لا كما ذهب اليه المتأخرون من ان اجزاءها اربعة المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية وقوعها ولاوقوعها وان الاختلاف بين التصور والتصديق بحسب الذات والمتعلق فان التصور لا يتعلق عندهم بما يتعلق به التصديق فالتصديق عندهم ادراك متعلق بوقوع النسبة اولا وقوعها والتصور ادراك متعلق بغير ذلك رالحق عند المحققين ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا فلا امتياز

بین انتصوَر و التصدیق الایحسب الذات واللوازم کاحتمال الصدق و الکذب دون المتعلق • و اعلم انه ذکر السيد الشریف انه يجوز ان یفسر الحکم بالتصدیق فقط و ان یفسر بالتصدیق و التذنب و هذا بناء علی ان اذ علان ان النسبة لیست بواقعة اذ علان بان النسبة السلبية راقعة نعلی هذا يجوز ان یعرف الحکم بانذارک الوقوع فقط و ان یعرف بانذارک الوقوع و الا وقوع معا \* **التقسیم** \* الحکم سواء اخذ بمعنی التصدیق او بمعنی النسبة الخبریة ینقسم الی شرعی و غیر شرعی فالشرعی ما یؤخذ من الشرع بشرط ان لا یتخالف القطعیات بالنسبة الی فیم الآخذ سواء کان مما یتوقف علی الشرع بان لا یدرک لولا خطاب الشارع کوجوب الصلوة اولم یکن کوجوده تعالی و توحیده و هو ینقسم الی ما لا یتعلق بکیفیة عمل و یسمى اصلیا و اعتقادیا و الی ما یتعلق بها و یسمى عملیا و فرعیا و غیر الشرعی ما لا یؤخذ من الشرع للاحکام العقلیة المأخوذة من مجرد العقل و الامتلاحة المأخوذة من الامتلاح و اکثر ما ذکرنا هو خلاصة ما ذکره الموری عبد الحکیم فی حاشیة الخیالی فی الخطبة و حاشیة شرح الشمسیة • و منها المحکوم علیه • و منها المحکوم به قال الجلی فی حاشیة المطول فی بحث التاکید اطلاق الحکم علی المحکوم به متعارف عند النحاة کاطلافة علی المحکوم علیه انتهى • و هذا ذکر السيد الشریف فی حاشیة المطول • و منها نفس القضية علی ما ذکر الجلی ایضا فی حاشیة الخیالی و هذا کما ینطق بالتصدیق علی القضية • و منها القضاء کما یجیی فی لفظ الدبابة فی فصل النون من باب الدال المبهمة و ما ذکره الغزالی حیث قال حکم است و قضا است و قدر است متوجه کردن اسباب بجانب مسببات حکم مطلق است و وی سبحانه تعالی مسبب همه اسباب است مجمل و مفصل و از حکم منشعب و متفرع میگردد قضا و قدر پس تدبیر الهی اصل وضع اسباب را تا متوجه گردد جانب مسببات حکم اوست و قائم کردن اسباب کلیه و پیدا کردن آن مثل زمین و آسمان و کواکب و حرکات متناسبة آن و جز آن که متغیر و متبدل نمیشود و منعدم نمیگردد تا وقتی که اجل آن دررسد قضا است و متوجه گردانیدن این اسباب باحوال و حرکات متناسبة محدود و مقدور محسوبه بجانب مسببات و حادث گشتن آن لحظه بلحظه قدر است پس حکم تدبیر اولی کل و امراوست کلمع البصر و قضا وضع کل مر اسباب کلیه دائمه را و قدر توجیه این اسباب کلیه بمسببات معدوده بعدد معین که زیاده و نقصان نکرده • ازینجا است که هیچ چیز از قضا و قدر وی تعالی بیرون نرود و زیادت و نقصان نه پذیرد و کذا ذکر المولوی عبد الحق المحدث فی ترجمه مشکوة فی باب الایمان بانقدر • و منها خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المكلفین هذا نقل عن الاشعری و هذا المعنی مصطلحات الاصولیین و الخطاب فی اللغة توجیه الکلام نحو الغیر ثم نذل الی الکلام الذی یقع به الخطاب و باضافته الی الله تعالی خرج خطاب من سواء اذ لا حکم الا حکمه و وجوب طاعة الذبی علیه السلام و الای الامر و السيد انما هو بجانب الله تعالی ایاها • و الموارد

بأخطاب ههنا ليس المعنى اللغوي اللهم الا ان يراد بالحكم المعنى المصدري بل المراد به المعنى المنقول من الكلام المذكور لكن لا مطلقا بل الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل دال عليه سواء أريد بالكلام الذي يقع به التخطاب الكلام الذي من شأنه التخطاب فيكون الكلام خطابا به ازليا كما هو رأي الاشعري من قدم الحكم و الخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا او نهيا او غيرهما أو أريد به معناه الظاهر المتبادر اي الكلام الذي يقع به التخطاب بالفعل وهو الكلام الذي قصد منه افعال من هو متبني لفهمه كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم و الخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم و الخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه فهو لا يسمى الكلام في الازل خطابا • ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعاليهم لا بجمع افعاليهم على ما يهيم اضافة الجمع من الاستغراق و الا لم يوجد حكم املا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص الذبي صلى الله عليه وآله وسلم ايضا كالباحية ما فوق الرابع من النساء لا يقال اذا كان المراد بأخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لا نناقول الكلام و ان كانت صفة واحدة لكن ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب المتعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بجميع و خرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتزويجاته و غير ذلك مما ليس بفعل المكلف كالقصص • واعتراض على احديانه غير مانع ان يدخل فيه القصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم و الاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى و الله خلقكم و ما تعملون مع انما ليست احكاما • و اجيب بان الحيثية معتبرة في الحدود فالمعنى الحكم خطاب الله متعلق بفعل المكلفين من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقص من حيث انها افعال المكلفين هذا لكن اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل النذب والكراهة موضع تامل و لذ ازاك البعض في الحد قولنا بالافتضاء او التخيير للاحتراز عن الامور المذكورة وكلمة او لتقسيم المحدود دون أحد • ومعنى الافتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدون المنع عن الترك وهو النذب او طلب الترك بدون المنع عن الفعل وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل و الترك و هو الاباحة • ان قيل اذا كان الخطاب متعلقا بافعال المكلفين في الازل كما هو رأي الاشعري يلزم طلب الفعل و الترك من المعدوم وهو سفة • قلت السفة انما هو طلب الفعل او الترك عن المعدوم حال عدمه و اما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامر بطلب العلم حين الوجود لكن بقي انه يلزم خروج الخطاب الوضعي من الحد مع انه حكم فان الخطاب نوعان تكليفي و هو المتعلق بافعال المكلفين بالافتضاء و التخيير وضعي و هو الخطاب باختصاص شئ بشئ وذلك على ثلاثة اقسام سببي

كالخطاب بان هذا سبب لذلك كالدلوك للصلاة و شرطي كالخطاب بان هذا شرط لذلك كالطهارة للصلاة و مانعي اي هذا مانع لذلك كالنجاسة للصلاة فاجاب البعض عنه بان خطاب الوضع ليس بحكم و ان جعلها غيرنا حكما ان لا مشاحة في الاصطلاح و لو سلم انه حكم فلا نسلم خروجه عن الحد ان المراد من الاقتضاء و التخيير اعم من التصريحي و الضمني و الخطاب الوضعي من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك و جوب الصلاة عند الدلوك و معنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة او حرمة الصلاة بدونها و معنى ما نعية النجاسة حرمة الصلاة معها او وجوب ازالتها حالة الصلاة وكذا في جميع الاسباب و الشروط و الموانع و بعضهم زاد قيذا في التعريف ليشتمله فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع و جعله • فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل و ما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا و هو معدوز في ذلك • قال صدر الشريعة بعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا التعريف المذكور فاذا كان هذا التعريف للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع فيكون قيذا مخرجا لوجوب الايمان و نحوه و اذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لاما يتوقف على الشرع و الا كان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان و معنى الحكم في قولنا الحكم الشرعي على هذا اسناد امر الى آخر و الالتزام تكرار قيد الشرعي • وقال الآمدي الحكم خطاب الشارع لفائدة شرعية قيل ان نسر الآمدي الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور و لو سلم ان الادور فلا دليل عليه في اللفظ و ان نسرهما بما لا تكون حسية و لا عقلية على ما يشعر به كلامه حيث قال هذا القيد احتراز عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية كالإخبار عن المحسوسات والمعقولات و رد على طرد الحد إخبار الشارع بالمغيبات كقوله تعالى و هم من بعد غلبهم سيغلبون فزيد قيد يختص به ليخرج ما اورد عليه ان لا تحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على الخطاب لان فائدة الإخبار عن المغيبات قد يطالع عايبها لا من خطاب الشارع ان لكل خبر مدلول خارجي قد يعلم وقوعه بطريق آخر كالحساس في المحسوسات و الضرورة و الاستدلال في المعقولات و الإلهام مثلا في المغيبات فان للخبر لفظا و معنى ثبوتا في نفس المتكلم يدل عليه اللفظ فيترسم في نفس السامع هو مفهوم الطرفين و الحكم و متعلقا لذلك المعنى هو النسبة المتحققة في نفس الامر بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه في الخارج لكن الإشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه بل قد يكون واقعا فيكون الخبر صادقا و قد لا يكون فيكون كاذبا بخلاف الحكم بالمعنى المذكور فانه إنشاء و الإنشاء له لفظ و معنى يدل عليه لكن ليس لمعناه متعلق يقصد الإشعار و الإعلام به بل انما يقصد به الإشعار بنفس ذلك المعنى الثابت في النفس كالمطلب مثلا في الإنشاءات الطلبية و مثل هذا المعنى لا يعلم الا باللفظ توقيفا اي بطريق جعل السامع واقفا على ثبوته في النفس

فيختص بالخطاب الدال عليه فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ان قصد به الاعلام بنسبة واقعة سابقة كان خبراً فلا يكون حكماً بالمعنى المذكور وان قصد به الاعلام باطلب القائم بالنفس كان انشاء فيكون حكماً قين ههنا دوران معرفة الخطاب المفيدة فائدة مختصة به موقوفة على تصور الفائدة المختصة ضرورة توقف الكلام على تصور اجزائه وهي متوقفة على الخطاب فيلزم الدور قيل جوابه ان المتوقف على الخطاب حصول الفائدة وما توقف عليه الخطاب تصورها وحصول الشيء غير تصوره فلا دور \* قيل لاجابة الى زيادة التيقيد بل أحد مطرد ومنعكس لاغبار عليه وذلك بان تفسر الفائدة الشرعية بتحصيل ما هو حصولها بخطاب الشارع دون ما هو حاصل في نفسه ولو في المستقبل ورد به خطاب الشرع ام لا لكنه يعلم بخطابه كالمغيبات فان الاخبار عنها لا تحصلياً بل يفيد العلم بها لكن بقي بعد شيء وهو ان مثل قوله تعالى فنعم الماعدون ونعم العبد يدخل في الحد وليس بحكم \* ومنها الاثر الثابت بالشيء كما وقع في الهداد حاشية الكافية في بحث المعرب \* وفي العارفية حاشية شرح الوتابة في بيان الوضع كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوجاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين انتهى \* وفي التوضيح يطلقون الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمه مجازاً بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولاً اصطلاحياً وهو حقيقة اصطلاحية انتمى وحاصل هذا ان الحكم عند الفقهاء هو اثر خطاب الشارع \* ومنها الاثر المترتب على العقود والفسوخ كملك الرقبة او المنفعة او المنفعة المترتبة على فعل المكلف وهو الشراء \* وفي التلويح في باب الحكم اطلاق الحكم في الشرع على خطاب الشارع وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك انتهى \* نعم من هذا ان اطلاق الحكم على الاثر الثابت بالشيء ليس من اوضاع الفقهاء كما ذكره صاحب العارفية اللهم الا ان يرد بالشيء خطاب الشارع او العقود والفسوخ نعم اطلاقه بهذا المعنى شائع في عرفهم وعرف غيرهم قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية تفسير الحكم بالآثار المترتبة على الشيء مما اتى به اقوام بعد اقوام وان لم اعثر على مأخذه في افاين الكلام انتهى \* ومنها الخاصة كما وقع في الحاشية الهندية في بحث المعرب قال الهداد هذا من قبيل ذكر اللزم واردة الملزوم لان حكم الشيء اى اثره لا يكون الا مختصاً به ضرورة استحالة توارد المؤثرين على اثر واحد \* تنسيم \* ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعاً على ما اختاره صدر الشريعة في التوضيح هو ما حاصله ان الحكم اما حكم بتعلق شيء بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثراً كملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتباراً اولياً اما المقاصد الدنيوية او الآخورية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفساد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى ناذر وغير ناذر وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك والترك اولى من الفعل

اولا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بدليل قطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فندب والثاني ان كان مع منع الفعل محرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وان كان حكما يتعلق بشيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان مؤثرا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة • وانما قلنا هذا تقسيم ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا اذ لو اريد بالحكم خطاب الشارع او اثره لا يشمل الحكم نحو الملك لان الملك انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب فالمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع فان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشرع وعلى اثره وعلى الاثر المقترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك هكذا ذكر في التلويح في باب الحكم ومثل هذا تقسيمهم العلة الى سبعة اقسام كما يجيء في محله • اعلم ان افعال المكلف اثنا عشر قسما لان ما ياتي به المكلف ان تسارى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد رح واما على رأيها فهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومكروه كراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالثار ثم المراك بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه ليس بشائع والمراد بالمندوب ما يشمل السنة الغيرة المؤكدة والنفل واما السنة المؤكدة فهي داخله في الواجب على الاصح فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي الابتاع وترك اي عدم الفعل فيصير اثنا عشر قسما هكذا في التلويح وحواشية \* خاتمة \* قد عرفت ان الحكم عند الاصوليين هو نفس خطاب الله تعالى فالاجاب هو نفس معنى قوله افعل وهو قائم بذاته سبحانه وليس للفعل من الاجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظيا كان او نفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية اي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق بالمعذور كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعذور متصفا بصفة حقيقية وهو اي معنى قوله افعل اذ انسب الى الحاكم تعالى لقيامه به يسمى اجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا فالاجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلك المعنى القائم بذاته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار القيام واجبا وباعتبار التعلق وجوبا وكذا الحال في التحريم والحرمه وترتب الوجوب على الاجاب بان يقال اوجب الفعل فوجب مبني على التغاير الاعتباري فلا ينافي الاتحاد الذاتي وهذا كما قيل التعليم والتعلم واحد

بالبذات واثنان بالاعتبار لان شيئا واحدا وهو اسباق ما الى اكتساب مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلم او بالقياس الى الذي يحصل منه تعلما كالتحرك والتحريك فلذلك الاتحاد ترى الاصولييين يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والائجاب والتحريم اخرى ومرة الوجوب والتحريم • قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية يسمى وجوبا لكن لم لا يجوز ان يكون صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب اعني كونه حيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر فيكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول وان كانت هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولوثبت ان الوجوب صفة حقيقية لم المراد ان ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر الا ان الكلام في ذلك • واعلم ان النزاع لفظي ان لا شك في خطاب نفساني قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجا بامثلا وفي ان الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب الالهي يسمى وجوبا فلفظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلقه بالفعل كان الامر على ما سبق ولا يلزم المسامة في وصف الفعل حينئذ بالوجوب وان اطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتجدا بالبذات وتلزم المسامة في عباراتهم حيث اطلق احدهما على الآخر هذا كله خلاصة ما في العضيدي وحاشيه •

**الحاكم عند الاصولييين** والفقهاء هو الله تعالى والمحكوم عليه هو من وقع له الخطاب اى الخطاب بالفتح وهو المكلف والمحكوم به هو ما يتعلق به الخطاب وهو فعل المكلف ويسمى بالمحكوم فيه فان قيل الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به هو الصلوة وهذا كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا بخلاف اصطلاح المنطقيين فانهم يطلقون المحكوم عليه وبه على طرفي القضية فالمحكوم عليه في المثال المذكور عندهم الصلوة والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعليلي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرطه او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الوقفة او المتعة او المنفعة او ثبوت الدين في الذمة فيكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به كذا في التلويح •

**المحكوم عليه وبه وفيه** قد عرفت معناها عند اهل الشرع قبيل هذا • واما المنطقيون فالمحكوم عليه عندهم هو الامر المنسوب اليه فان كانت القضية حملية يسمى موضوعا وان كانت شرطية يسمى متقدما فالمحكوم به عندهم هو الامر المنسوب المسمى في القضية الحملية بالمحمول و في الشرطية بالتالي •

**المحكم** اسم مفعول من الاحكام يقال بذاه محكم اي وثيق يمنع من التعرض له وسميت المحكمة حكمة لانها تمنع مما لا ينبغي • وهو عند المحدثين عبارة عن الحديث المقبول المعمول به السالم عن المعارضة



اي لم يات خبر يضاده كذا في شرح النخبة • وعند عامة الاموليين من الحنفية هو اللفظ الذي لا يحتمل النسخ والتبديل • ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويسمى محكما لغيره و ضد المحكم المتشابه وهو اللفظ الذي لا يفهم منه المراد ولا يرجى بيانه اصلا كمقطعات القرآن وفي المحكم والمتشابه اقوال كثيرة تذكر في لفظ المتشابه في فصل الهاء من باب الشين •

**الحكمية** فرقة من الخوارج وهم الذين خرجوا على علي كرم الله وجهه عند التحكيم وما جرى بين الحكميين وكفره وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل ملوة و صيام قالوا من نصب من قريش وغيرهم و عدل فيما بين الناس فهو امام و الا فلا و وجب ان يعزل او يقتل و لم يؤجبا نصب الامام و كفروا عثمان رضي الله عنه و اكثر الصحابة و مرتكب الكبيرة كذا في شرح المواقف •

**الحلم** بالكسر و سكون اللام هو ان يكون النفس مطمئنة لا تحركها الغضب بسهولة و لا تضطرب عند اصابة المكروه كذا في الاطول • و قيل الظاهر ان الحلم كيفية نفسانية تقتضي ان تكون النفس مطمئنة الخ فالكلام مبني على التسامح و يجيء في لفظ الغضب في فصل الباء من باب الغين المعجمة •

**الحمى** بالضم و تشديد الميم و الالف المقصورة في اللغة بمعنى تپ و عرفها الاطباء بانها حرارة غريبة تضر بالافعال تنبعث من القلب الى الاعضاء • فاحترارة بمنزلة الجنس تشتمل الاسطقسية الموجودة في البدن حيا و ميتا و الغريزية الموجودة فيه حيا وهي مقومة لوجود الانسان و الاسطقسية لماهيتها و الغريبة احتراز عنهما لان المراد بها ما يرد على البدن من خارج بان لا تكون جزءا من البدن و المراد بالافعال الطبيعية الصادرة عن القوى البدنية و هو احتراز عن الغريبة التي لاتضر بالافعال كحرارة الغضب اذا لم تبلغ حد مضره الافعال و قولهم تنبعث احتراز عن غير المنبعثة عن القلب الى الاعضاء كحرارة حاملة من الشمس و النار في البدن اذا لم تضر بالافعال و كيفية الانبعاث ان تلك الحرارة تنبعث من القلب الى الاعضاء جميعها بواسطة الروح و الدم و الشرائين و لذا عرفت بانها حرارة غريبة تشتمل في القلب اولاً و تنبسط منه بواسطة الروح و الدم و الشرائين في جميع البدن فتشتعل اشتعالا يضر

بالافعال الطبيعية \* **التقسيم** \* تنقسم الحمى باعتبارات الى اقسام • التقسيم الاول تنقسم باعتبار السبب الى حمى مرض و حمى عرض فما كان منها تابعة لما ليس بمرض مثل عفونة الاخلاط تسمى حمى مرض و ما كان تابعة لمرض مثل الورم تسمى حمى عرض فان الورم مرض دون العفونة و معنى النعمية ان يكون سببها مقارنا لمرض تزول الحمى بزواله و توجد بوجوده • **التقسيم الثاني** تنقسم باعتبار المحل الى حمى يوم و حمى دق و حمى خلطية فان تعلقها اولاً إما بارواح البدن من الروح

الحيوانية او النفسانية او الطبيعية و هي حمى يوم سميت بها لانها تزول فى اليوم غالبا وان امتدت فى بعض الازمان الى سبعة ايام ايضا و اما بعضاء البدن و هي حمى الدق و عرفت بانها حرارة غريبة تحدث فى البدن بواسطة حدوثها فى الاعضاء اولا و هي لامحالة تغنى الامناف الاربعة من الرطوبات الثانية فان افنت الصنف الاول و شرعت فى افناء الثاني خصت باسم حمى الدق و ان افنت الصنف الثانى من الرطوبة و شرعت فى افناء الثالث خصت باسم الذبول و لايفاقم من باغ نهايته و ان افنت الصنف الثالث و شرعت فى افناء الرابع خصت باسم المفتت • و بالجملة فحمى الدق تطلق على جميع تلك الاقسام و على بعضها ايضا من باب تسمية المتقيد باسم المطلق و المعتبر فى التقسيم حادثة فناء الرطوبة و شروع الحرارة الاخرى لان التغير يظهر عند ذلك لان زمان فعل الحرارة فى رطوبة واحدة متشابهة و اما باخلط البدن و هي الحمى الخلطية و تسمى الحمى المادية ايضا فان كانت حادثة بسبب تعفن خلط تسمى حمى العفن و حمى العفونة و الحمى العفنية و ان كانت حادثة بسبب خلط فقط من غير عفونة تسمى سونوخس • والمراد بالخلط ههنا الدم لا غير لان سونوخس لا يوجد فى الحمى الغير الدموية • و فى شرح القانونية و المادية تسمى حمى عفن ايضا انتهى • و وجه الحصران البدن مركب من الاعضاء و الخلط و الارواح فمضى سخن احد هذه الاقسام اولا نسبت الحمى اليه و ان سخن الباقي بسببه لان بعضها حار و بعضا محوري فتتحدى السخونة من البعض الى البعض • فان قيل ان تعلقت بالجميع دفعة كانت خارجة عن الاقسام الثلاثة قلت تكون فى كواحد من الاجناس الثلاثة فى هذه الصورة حرارتان ذاتية و عرضية لانها تسري من كواحد الى آخر و حينئذ تكون حميات ثلثا فلا تخرج ثم تتعفن اما ان يكون داخل العروق او خارجها و التي يكون التعفن فيها داخل العروق تسمى حمى لازمة و التي يكون التعفن فيها خارج العروق تسمى حمى دائرية و نائية و مغيرة • و الحمى اللازمة اربعة اقسام باعتبار اقسام الاخلاط الاربعة السوداء و تسمى الربع اللازمة و مطلق الربع هو الحمى السوداء كما يستفاد من شرح القانونية الثانى البلغمية و تسمى الحمى اللثثة و تسمى بالحمى اللازمة ايضا من باب تسمية المتقيد باسم المطلق كما فى حمى الدق الثالث الدموية و تسمى الحمى المطبقة و هي ثلاثة اقسام لان من الدم شيئا يتحلل و شيئا يتعفن فان تساويا فهى المساوية و ان كان التحلل اكثر فهى المتناقصة و ان كان التعفن اكثر فهى المتزائدة كما فى الاقتراني • و فى بحر الجواهر الحمى المطبقة هى الحمى الدموية اللازمة و هي نوعان احدهما من عفونة الدم فى العروق و خارجها و ثانيهما ان تسخن الدم و تغلى من غير عفونة و تسمى سونوخس انتهى • و هذا مخالف لما سبق من ان الدموية اللازمة من اقسام العفنية و سونوخس مقابل لها و لما قيل من ان الدم لا يتعفن خارج العروق الرابع الصفراوية و تسمى بالحمى المحرقة و بالغيب اللازمة كما فى شرح القانونية • و فى بحر الجواهر ان الحمى المحرقة هي

الصفراوية ايضا الا ان مادتها تعفنت داخل العروق بقرب القلب او الكبد فان تعفنت في العروق البعيدة عن القلب او الكبد سميت بالاسم العام وهي الغب اللازمة سميت بالمحرقة لشدة حرارته وكثرة عطشه وقلعه وقد تطلق الحمى المحرقة على ما كان من بلغم مالم عن بقرب القلب لانها بسبب ملوحة مادتها وقربها من القلب تكون اعراضها قوية في الاشتداد من المحرقة ناطقا المحرقة علينا يكون بالاشترك اللفظي انتهى • الحمى الدائرية ثلثة اقسام لانها لا تكون دموية اذ الدم لا تكون خارج العروق فلا تتعفن الا فيها الاول السوداوية وتسمى بالربع الدائرة ومن انواعها حمى الخمس والسدس والسبع واورائها الذاتي البلغمية وتسمى بالمواظبة وهي النابتة كل يوم • قال الايلاقي نوعان من البلغمية ينوب احدهما نهارا ويقلع ليلا ويسمى النهارية والآخر ينوب ليلا ويقلع نهارا ويسمى الليلية الثالث الصفراوية وتسمى بالغب الدائرية ايضا وهي تنقسم الى خالصة بان تكون مادتها صفراء رقيقة صرفة وغير خالصة بان تكون مختلطة بالبلغم اختلاطا متزجا مغلظا وهذا الغب اللازمة تنقسم الى خالصة وغير خالصة كما يستفاد من الموجز • وفي القانونة وشرحها واما حمى الصفراء خارج العروق فتقسم الى خالصة وهي التي لا تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي الغب الدائرية لانها تنوب يوما ويوما لا والى غير خالصة وهي التي تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي شطرنجب • وفي بحر الجواهر الحمى المثلثة هي حمى الغب • التتسيم الثالث • تنقسم باعتبار حدوثها عن خلط او اكثر الى بسيطة ومركبة فالبسيطة هي التي تحدث بفساد خلط واحد والمركبة هي التي تحدث بسبب فساد خاطئين او اكثر ثم التركيب اما تركيب مداخلية وهوان تدخل احدهما على الاخرى وتسمى حمى متداخلة او تركيب مبدالة وهو ان تأخذ احدهما بعد اقلع الاخرى وتسمى حمى متباعدة او تركيب مشاركة وهوان تأخذ ابعثا وتتركعما وتسمى حمى مشاركة ومشابة والاولى ان لا يعتد بقاء وتتركعما فان ذلك لا يتحقق الا فيما كانت المواد للحميات من نوع واحد فان الصفراوية والسوداوية اذا اخذتا معا لا تتركعن معا فان السوداوية تنوب اربعا وعشرين ساعة والصفراوية تنوب اثنتي عشرة ساعة ومن جملة المركبات شطرنجب • التتسيم الرابع تنقسم باعتبار اهتزاز البدن وعدمه الى الحمى الناقصة وهي التي يحصل فيها اهتزاز للبدن مع حركات ارادية نارسيتها تب لوزة والحمى الصالبة وهي ما ليس كذلك • ومن انواع الحميات الحمى الغشية وهي التي يحدث فيها الغشي وقت ردها • ومنها الحمى الوبائية وهي الحادثة بسبب الوباء • ومنها الحمى الحادة وهي التي تعرض فيها اعراض شديدة هي نصيرة المدة • ومنها المختلطة وهي حميات ذات فترات وسجات غير منظومة لانوبة لها كذا في بحر الجواهر •

فصل النون • التحزين بالزاء المعجمة عند بعض متأخري القراء ان يترك طباعه وعادته في التلاوة باتي بها على وجد آخر كانه حزين يكان ان يبكي من خشوع وخضوع وهو منهي لما فيه من الرباء كذا في الدقائق المحكمة.

**الحسن** بالضم وسكون السين يطلق في عرف العلماء على ثلاثة معان لا ازيد و كذا ضد الحسن وهو القبح . **الاول** كون الشيء ملائماً للطبع وضده القبح بمعنى كونه منافراً له فما كان ملائماً للطبع حسن كالحلو وما كان منافراً له قبيح كالمر وما ليس شيئاً منهما فليس بحسن ولا قبيح كفعال الله تعالى لتزجه عن الغرض . وفسرهما البعض بموافقة الغرض ومخالفته فما وافق الغرض حسن وما خالفه قبيح وما ليس كذلك فليس حسناً ولا قبيحاً وقد يعبر عنهما باشتماله على المصلحة والمفسدة فما فيه مصلحة حسن وما فيه مفسدة قبيح وما ليس كذلك فليس حسناً ولا قبيحاً ومآل العبارات الثلاث واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه وملائم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع والمخالف له مفسدة له غير ملائم لطبعه وليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد ان الموافق للغرض قد يكون منافراً للطبع كالداء الكريه للمريض بل الطبيعية الانسانية الجالبة للمنافع والدافعة للمضار . **والثاني** كون الشيء صفة كمال وضده القبح وهو كونه صفة نقصان فما يكون صفة كمال كالعلم حسن وما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح وبالنظر الى هذا فسر الصوفية جمعية الكلمات في ذات واحدة وهذا لا يكون الا في ذات الحق سبحانه كما وقع في بعض الرسائل . **والثالث** كون الشيء متعلق المدح وضده القبح بمعنى كونه متعلق الذم فما تعلق به المدح يسمى حسناً وما تعلق به الذم يسمى قبيحاً وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما وهذا يشتمل افعال الله تعالى ايضاً ولو اردت تخصيصه بافعال العباد قيل الحسن كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً اي في الآخرة والقبح كونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً فالطاعة حسنة والمعصية قبيحة والمباح والمكروه وافعال بعض غير المكلفين مثل المجنون والبهائم واسطة بينهما [ واما فعل الصبي فقد يكون حسناً كالواجب والمندوب وقد يكون واسطة هذا وكذا الحاصل عند من فسر الحسن بما امر به والقبح بما نهى عنه فانه ايضاً مختص بافعال العباد راجع الى الاول لان هذا تفسير الاشعري الداهب الى كون الحسن والتبع شرعيين الا ان الحسن على هذا هو الواجب والمندوب والقبح هو الحرام واما المباح والمكروه وفعل غير المكلف كالصبيان والمجانين والبهائم فواسطة بينهما ان الامر والانهي هذان . وقال صدر الشريعة الامراءم من ان يكون للايجاب او الاباحة او للندب فالمباح حسن . وفيه ان المباح ليس بمأمور به عنده فكيف يدخل في الحسن وقيل الحسن مالا حرج في فعله والقبيح ما فيه حرج فعلى هذا المباح وفعل غير المكلف حسن ان لا حرج في الفعل والقبيح هو الحرام لا غير واما المكروه فلا حرج في فعله فينبغي ان يكون حسناً اللهم الا ان يقال عدم لحوق المدح الذي في الترك حرج في الفعل فيكون قبيحاً . **والحرج** انفسر باستحقاق الذم يكون هذا التفسير راجعاً الى الاول الا انه لا تنصور الواسطة بينهما حينئذ وانفسر باستحقاق الذم شرعاً يكون راجعاً الى تفسير الاشعري الا انه لا تنصور الواسطة حينئذ ايضاً ويكون فعل الله تعالى حسناً بعد ورود الشرع وقبله اذا لا حرج فيه مطلقاً واما على تفسير من قال الحسن ما امر الشارع

بالتناء على فاعله و القبيح ما امر بدم فاعله فانما يكون حسنا بعد و ردد الشرع لانه تعالى امر  
بالتناء على فاعله لا قبله اذ لا امر حينئذ اللهم الا ان يقال الامر قديم و رد او لم يرد و هذا التفسير  
راجع الى تفسير الاشعري ايضا كما لا يخفى • اعلم ان فعل العبد قبل ورود الشرع حسن بمعنى  
ما لا حرج فيه و واسطة بينهما على تفسير الاشعري و هذا التفسير الاخير و اما بعد ورود الشرع فهو اما حسن  
او قبيح او واسطة على جميع التفسيرات • و بعض المعتزلة عرف الحسن بما يمدح على فعله شرعا او عقلا  
و القبيح بما يذم عليه فاعله و لا شك انه مساو للتعريف الاول الا ان يبني التعريف الاول على مذهب  
الاشعري • و بعضهم عرف الحسن بما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله و القبيح بما ليس للقادر العالم  
بحاله ان يفعله • القادر احتراز عن فعل العاجز و المصطر فانه لا يوصف بحسن و لا قبيح و قيد العالم ليخرج  
عنه فعل المجنون و المحرمات الصادرة عن لم يبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب العبد بالاسلام  
و المراد بقوله ان يفعله ان يكون اقدام عليه ملائما للعقل و قس عليه القبيح فالحسن على هذا يشتمل  
الواجب و المندوب و المباح و القبيح يشتمل الحرام و المكروه و هو ايضا راجع الى الاول و بالجملة  
فمرجع الجميع الى امر واحد و هو ان القبيح ما يتعلق به الذم و الحسن ما ليس كذلك او ما يتعلق  
به المدح فتدبر ولا تكن ممن يتوهم من اختلاف العبارات اختلاف المعبرات من ان المعاني للحسن  
و القبيح ازيد من الثلاثة • اعلم ان الحسن و القبيح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا من الاشاعة  
و المعتزلة و اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه و حاصل الاختلاف ان الاشعرية و بعض الحنفية يقولون  
انه ما امر به فحسن و ما نهى عنه فقبيح فالحسن و القبيح من آثار الامر و النهي و بالضرورة لا يمكن  
ادراكه قبل الشرع اصلا و غيرهم يقولون انه حسن فامر به و قبيح فنهى عنه فالحسن و القبيح ثابتان  
للمأمور به و المنهي عنه في انفسهما قبل ورود الشرع و الامر و النهي يدلان عليه دلالة المقتضى على  
المقتضى • ثم المعتزلة يقولون ان جميع المأمورات بها حسنة و المنهيات عنها قبيحة في انفسها و العقل  
يحكم بالحسن و القبح اجمالا و قد يطلع على تفصيل ذلك اما بالضرورة او بالنظر و قد لا يطلع • و كثير  
من الحنفية يقولون بالتفصيل فبعض المأمورات و المنهيات حسنها و قبحها في انفسها و بعضها بالامر  
و النهي هذا هو المذكور في أكثر الكتب • وفي الكشف نقلا عن القواطع ان اكثر الحنفية و المعتزلة  
متفقون على القول بالتفصيل هذا كله خلاصة ما في شرح المواظف و العضدي و حواشيه و التلويح  
وحاشيته للمولوي عبد الحكيم • فائدة • قال المعتزلة ما تدرك جهة حسنة او قبيحة بالعقل من الافعال  
الغير الاضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب و ان اشتمل فعله  
على مفسدة فحرام و الا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب و ان اشتمل تركه على مصلحة فمكروه  
و الا اي و ان لم يشتمل شي من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح و اما ما لا تدرك جهة حسنة

او قبحه بالعقل فلا يحكم فيه قبل ورود الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقبل بالحظر اي الحرمة و الاباحة و التوقف و بالتجمل فاذا لوحظت خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص واما اذا لوحظت بهذا العنوان اي بكونها مما لا يدرك العقل جبة حسنها و قبحها فيحكم فيها بالاختلاف المذكور و هذا الحكم كالحكم بان كل مؤمن في الجنة و كل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما فاندفع ما قيل عدم ادراك الجبة يقتضى التوقف فكيف قيل بالحظر و الاباحة • واما الاشاعة فلما حكموا بان الحاكم بالحسن و القبح هو الشرع لا العقل فلا تثبت الاحكام الخمسة المذكورة عندهم لافعال قبل ورود الشرع كذا في شرح المواقيت • فائدة •  
 الامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه و يسمى حسنا لعينه ايضا و حسن لمعنى في غيره و يسمى حسنا لغيره و من الحسن لغيره نوع يسمى بالجامع و هو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او لغيره و هي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه فان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة كنوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح و التوضيح •

**الحسن** بفتح الحين نعت من الحسن فمعانيه كمعانيه و اما المحدثون فقد اختلفوا في تفسيره فقال الخطابي الحسن ما عرف مخرجه واشتهر رجاله الى الموضع الذي يخرج منه الحديث و هو كونه شاميا او عربيا او عراقيا او مكيا او كوفيا او نحو ذلك و كان الحديث من رواية راو قد اشتهر برواية اهل بلده كقناعة في البصريين فان حديث البصريين اذا جاء عن قناعة كان مخرجه معروفا بخلافه عن غيرهم و ذلك كناية عن الاتصال اذا المرسل و المنقطع و المعضل لعدم ظهور رجاله لا يعلم مخرج الحديث منها • و المراد بالشهرة الشهرة بالعدالة و الضبط • قال ابن دقيق العبد ليس في عبارة الخطابي كثير تلخيص و ايضا فالصحيح ما عرف مخرجه فيدخل الصحيح في حد الحسن قيل المراد شهرة رجاله بالعدالة و الضبط المنحط عن الصحيح • و قال ابن الجوزي الحسن ما فيه ضعف قريب محتمل و اعترض ابن دقيق العبد على هذا الحد ايضا بانه ليس مضبوطا يتميز به القدر المحتمل عن غيره و اذا افطرب هذا الوصف لم يحصل التعريف المميز عن الحقيقة • و قال الترمذي الحسن الحديث الذي يروى من غير وجه نحوه و لا يكون في اسناده راو متهم بالكذب و لا يكون شاذا و هو يشتمل ما اذا كان بعض رواة مسيى الحفظ ممن وصف بانغاط و الخطأ غير الفاحش او مستورا لم ينقل فيه جرح ولا تعديل و كذا اذا نقل فيه و لم يترجم احدهما على الآخر او مدلسا بالعنف لعدم منافاتها في اشتراط الكذب و ايضا يشتمل الصحيح فان اكثره كذلك و ايضا يرد على قوله و يروى من غير وجه نحوه الغريب الحسن فانه لم يروى من وجه آخر • قيل اراد الترمذي بقوله غير متهم انه بلغ في العدالة الى غاية لا يتهم فيها بكذب بخلاف الصحيح فانه لا يكفي فيه ذلك بل لا بد

من الضبط وأراد بقوله و يروى من غيره وجه نحوه انه لا يكون منكوا بخالف رواية الثقات فلذلك قال ونحوه ولم يقل و يروى هو او مثله ولذلك يقول في احاديث كثيرة حسن غريب \* وقيل ان الترمذي يقول في بعض الاحاديث حسن وفي بعضها صحيح وفي بعضها غريب وفي بعضها حسن صحيح وفي بعضها حسن غريب وفي بعضها صحيح غريب \* وقيل في خلاصة الخلاصة الحسن على الاصح حديث رواه القريب من الثقة بسند متصل الى المنتهى او رواه ثقة بسند غير متصل وكلاهما مروى بغير هذا السند وسالم عن الشذوذ والعلة فخرج الصحيح من النوع الاول بالقرب من الثقة ومن النوع الثاني بعدم الاتصال ان يشترط في الصحيح ثبوت الوثوق واتصال الاسناد وخرج الضعيف منهما بقوله وكلاهما مروى بالغ فان تكرر الرواة يخرج من الضعف الى الحسن واما التقييد بالاتصال في الاول والثبوت في الثاني فلا خارج مالم يتصل عن الاول ومالم يكن مرويا من الثقة عن الثاني وان كانا مرويين من غير وجه فان كثرة الرواة لم تخرج غير المتصل المروى عن غير الثقة عن الضعيف اذا لم يجبر بمحرد ها ضعفه وخرج الشاذ والعليل بما خرج من الصحيح وما يرد على التعريف شيىء الا الحسن الفرد \* والحسن حجة كالصحيح ولكن دونه لان شرائط الصحيح معتبرة فيه الا ان العدالة في الصحيح يجب ان تكون ظاهرة والاتقان باسناده كاملا وليس ذلك شرطا في الحسن واما اذا روي من وجه آخر فيلحق في القوة الى الصحيح لاعتضاده بالجهتين بخلاف الضعيف فانه لم يكن حجة و لم يجبر بتعدد الطرق ضعفه لكذب راويه او فسقه انتهى \* وفي شرح النخبة وشرحه خبر الواحد بنقل عدل خفيف الضبط متصل السند غير معطل ولا شاذا هو الحسن لذاته اي لا بشيىء خارج والحسن بشيىء خارج و يسمى بالحسن لغيره هو الذي يكون حسنه بسبب الاعتضاد نحو حديث الراوى المستور اذا تعددت طرقه وكذا كل ما كان ضعفه بسوء حفظ راويه كعاصم بن عبد الله العدري فانه مع صدقه كان مسدود الحفظ كثير الوهم فاحش الخطأ بحيث ضعفه الائمة فاذا توبع ارتقى حديثه الى الحسن \* والمراد بخفيف الضبط في تعريف الحسن لذاته ان يكون الراوى متأخرا عن درجة الحافظ الضابط متأخرا يسيرا غير فاحش لم يبلغ الى مرتبة الراوى الضعيف الفاحش الخطأ \* وفوائد القيود تعلم في لفظ الصحة في فصل الحاد من باب الصاد \* والحسن لذاته مشارك للصحيح في الاحتجاج به ولذا ادرجه طائفة منهم في الصحيح وانك دونه في القوة انتهى \* وظاهر هذا يدل على ان اطلاق الحسن على الحسن لذاته والحسن لا لذاته بطريق الاشتراك اللفظي \* نأددة \* لو قيل هذا حديث حسن الاسناد او صحيحه فهو دون قولهم حديث صحيح او حديث حسن لانه قد يصح ويحسن الاسناد لاتصاله وثقة رواه وضبطهم دون العتق لشذوذ او علة واما قولهم حسن صحيح فللتردد الجامل من المجتهد في الناقل اي حسن عند قوم باعتبار وصفه

محيم عند قوم باعتبار وضعه فهذا دون ما قيل فيه محيم فقط لعدم القرد هناك وهذا حيث يحصل من الناقل القرد بتلك الرواية بان لا يكون الحديث داسندين وان لم يحصل القرد فباعتبار اسنادين احدهما محيم و الآخر حسن فهو فوق ما قيل فيه محيم فقط اذا كان فردا لان كثرة الطرق تقوي • حسن الابتداء والتخلص والانتقاء قال اهل البيان يذبغي للمتكلم شاعرا كان او كاتب ان يتأنق في ثلثة مواضع من كلامه حتى يكون اعذب لفظا واحسن سبكا واصح معنى احدها الابتداء لانه اول ما يقرع السمع فان كان محمرا اقبل السامع على الكلام والا عرض عنه ولو كان الباقي في نهاية الحسن فيذبغي ان يوتى فيه باعذب اللفظ واجزله واحسنه نظاما وسبكا واصحه معنى ويسمى حسن الابتداء واحسنه ما ناسب المقصود ويسمى براعة الاستهلال وتأييدا للتخلص وهو الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة واحسنه ان يكون الانتقال على وجه سهل يتخلسه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا وقد وقع الثاني لشدة الالتيام بينهما ويجيء في محله في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة وتأييدا للانتقاء فيجب ان يختم كلامه شعرا كان او خطبة او رسالة باحسن خاتمة حتى لا يبقى معه للنفس تشوق الى ما يذكر بعد وقد قلّت غداية المتقدمين بهذا النوع والمتأخرون يجهدون في رعايته ويسمونه حسن المقطع وجميع فواتح السور وخواتمها على احسن الوجوه واكملها كما يشهد به التأمل الصادق هكذا في المطول والائقان •

حسن البيان هو عند البلغاء كشف المعنى وإيصاله الى الفس وهو قد يجيء مع الاجاز وقد يجيء مع الاطباب والمساواة ايضا كذا في المطول في آخر فن البديع • حسن المطلب عندهم هو ان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله تعالى اياك نعبد و اياك نستعين اهدنا وهو قريب من التخلص كذا في الاائقان ويجيء في فصل الصاد من باب الخاء ايضا • ونيز قريب است بحسن المطلب حسن انطلب در جامع الصنائع آورده حسن الطلب آست كه چون چیزی طلب كند بطريقي طلب كند كه بادب نزدیک بود از ايهام و خيال و لطيفه دلآویز كرد مثال • شعر • چه حاجت است كه مطلوب درميان آرم • ز روشني چو ضمير تو غيب دان آمد • و نيز حضرت حافظ فرمايد • شعر • از باب حاجتيم و زبان سوال نيست • در حضرت كريم تماچه حاجت است • جام جهان ناست ضمير مفير دوست • اظهار احتياج خرد آنجا چه حاجت است •

حسن المطمع نزد بلغا آست كه آغاز اشعار و قصائد و جمله منشآت الفاظ فصيح و جزيل بود و معاني بديع و مناسب حال بجز مطاع آرد كذا في جامع الصنائع و مخفي نيست كه اين بعينه حسن الابتداء است • حسن التعليل عند اهل البديع من المحسنات وهو ان يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي اي بان ينظر نظرا يشتمل على لطف و دقة و لا يكون موافقا لما في نفس الامر يعني



يجب ان لا يكون ما اعتبره علة لهذا الوصف علة في الواقع والا لما كان من الحسنات لعدم تصرف فيه فتوكل قتل فلان اعاديه لدفع الضرر ليس من حسن التعليل وبهذا ظهر فساد ما قيل من ان هذا الوصف غير مفيد لان الاعتبار لا يكون الا غير حقيقي ولو كان الامر كما توهم لوجب ان يكون جميع اعتبارات العقل غير مطابق للواقع وهو اربعة اضرب لان الصفة التي ادعى لها علة مناسبة اما ثابتة قصد بيان علتها او غير ثابتة اريد اثباتها والاولى اما ان لا تظهر لها علة في العادة وان كانت لا تخلو في الواقع عن علة كقوله • شعر • لم يحك نائل السحاب وانما • حُمت به فصبيها الرخصاء • اي لم يشابه عطارك السحاب وانما صارت محبومة بسبب عطارك وتفوقه عليها فالمصوب منها اي من السحاب هو الرخصاء اي عرق الحمى فنزول المطر من السحاب صفة ثابتة له لا تظهر لها علة في العادة وقد علله بانه عرق حماها الحادثة بسبب عطاء الممدوح او تظهر لها علة غير العلة المذكورة كقوله • شعر • مابه قتل اعاديه ولكن • يتقي اخلاف ما ترجو الذئاب • اي الراجون يعني ليس قتله الاعداء لدفع مضرتهم بل رجاء الراجين بعنه الى قتلهم والثانية اما ممكنة كقوله • شعر • يا واشيا حسنت فينا اساء ته • نجى خدارك انساني من الغرق • فان اساءة الواشي ممكن لكن لما خالف الشاعر الناس فيه بحيث لا يستحسن الناس اساءة الواشي عقبه بان خدارك الشاعر منه اي من الواشي نجى انسانه اي انسان عين الشاعر من الغرق في الدموع حيث ترك البكاء خوفا منه او غير ممكنة كقوله • شعر • لولم تكن نية الجوزاء خدمته • لما رايت عليها عقد منتطق • هذا البيت ترجمة بيت فارسي وهو هذا • شعر • گر نبودی عزم جوزا خدمتش • کس نديدی بر ميان او کمر • فنية الجوزاء خدمة الممدوح صفة غير ممكنة قصد اثباتها والحق بحسن التعليل ما بني على الشك وكونه مبنيا على الشك لم يجعل من حسن التعليل لان فيه ادعاء واصرار والشك ينافيه كقولك كان قتل فلان اعاديه لرضاء المحبين كذا في المطول •

**حسن القياس** نزد بلغاء آنست که در ربط لفظی آرد مکرر و مفہوم آن دو چیز باشد و اگر در هر دو جا یک مفہوم مراد دارند معنی تمام نکردد مثاله • ای آنکه خدات داد ملکی ابدی • در جان بخشی بنام خود سنگ زدی • اسکندر اگر پیل ز شاهان ستدی • آنی که تو پیل از سکندر ستدی • این رباعی در آنچه رایات اعلاي شهنشاهی در لکهنوتي بود بانشاء رسید الغرض اسکندر نام بادشاه روم و بادشاه لکهنوتي را نیز اسکندر نام بود و در مصراع سیوم مراد بادشاه روم است و در چهارم بادشاه لکهنوتي و در هر دو جا بادشاه روم مراد نتواند بود زیرا که کذب محض است و همچنین بادشاه لکهنوتي در هر دو جا مراد نمیتوان شد که کذب محض است و هم مدح نتواند بود زیرا که ملک لکهنوتي از مضافات دار الملک دهلي است پس بادشاه دهلي را از اخذ پیلان از بادشاه لکهنوتي چه افتخار باشد که بدان کرده آید پس حسن القیاس کرد بزل مراد بادشاه روم داشت تا مدح بلیغ خیزد و معنی تمام گردد کذا فی جامع الصنائع •

**حسن المقطع** نزد بلغاء آنست که دعا گوئی چنان کند که تعلیق آن باشیا و زمان ممتد و یا غیر فانی با عبارات رائق و فصیح و ترکیب لطیف و معانی بدیع کند مثاله • تا دهد در عالم کون و فساد از مهر و کین • بزم و رزم خسروان احوال گیتی را نظام • باد در دست محبانت لبالب جام می • بادت از حلق عدو تیغ زبان آور بکام • کذافی جامع الصنائع • و این معنی مخالف حسن المقطع بمعنی حسن الانتهاء است و لکن از مجموع الصنائع فرقی معلوم نمی شود چرا که میگوید حسن المقطع آنست که شاعر ابیات اخیر شعر خوب گوید و بلفظ عجیب و معنی غریب ختم کند و این در قصائد اکثر دعا می باشد •

**حسن النسق** عند البلغاء هو ان ياتي المتكلم بكلمات متتاليات معطوفات متلاحمات تلاهما سليما مستحسنا بحيث اذا افردت كل جملة منه قامت بنفسها واستقل معناها بلفظها ومنه قوله تعالى وقيل يا ارض ابلي ما لك الآية فان جملة معطوفة بعضها على بعض بواو النسق على الترتيب الذي تقتضيه البلاغة من ابتداء بالا هم الذي هو انحسار الماء عن الارض المتوقف عليه غاية مطلوب اهل السفينة من الاطلاق من سبئها ثم انقطاع السماء المتوقف عليه تمام ذلك من دفع اذاه بعد الخروج ومنع اخلاق ما كان بالارض ثم الاخبار بذهاب الماء بعد انقطاع المادتين الذي هو متأخر عنه قطعاً بقضاء الامر الذي هو هلاك من قدره هلاكه ونجاة من سبق نجاته و اخر عما قبله الا ان علم ذلك لاهل السفينة بعد خروجهم منها و خروجهم موقوف على ما تقدم ثم اخبر باستواء السفينة واستقرارها المفيد ذهاب الخوف وحصول الامن من الاضطراب ثم ختم بالدعاء على الظالمين لافادة ان الغرق وان عم الارض فلم يشتمل الا من استحق العذاب لظلمه كذا في الانتقان في نوع بدائع القرآن •

**الاستحسان** هو في اللغة عد الشيء حسنا واختلفت عبارات الاصوليين في تفسيره وفي كونه دليلا فقال الحنفية والحنابلة بكونه دليلا وانكروا غيرهم حتى قال الشافعي من استحسنت فقد شرع قيل معناه ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع لذلك الحكم و ابو حنيفة رحمه الله اجل قدرا من ان يقول في الدين من غير دليل شرعي ومن غير ان يرجع الى اصل شرعي • وفي ميزان الشعراني في بحث ذم الراي و قد روى الشيخ محي الدين العربي في الفتوحات بسنده الى الامام ابي حنيفة انه كان يقول اياكم والقول في دين الله بالراي و عليكم با تباع السنة فمن خرج منها ضل فان قيل ان المحتهدين قد صرحوا باحكام في اشياء لم تصرح في الشريعة بتحريمها و لا بايجابها فحرموها و اوجبوها فالجواب انهم لو علموا من قرائن الا دلة بتحريمها او بايجابها ما قالوا به و القرائن اصدق الادلة و قد يعلمون ذلك بالكشف ايضا فتشاهد به القرآن و كان الامام ابو حنيفة يقول القدريه مجوس هذه الامة و الشيعة الدجال و كان يقول حرام على من لم يعرف دليلي ان يفتي بكلامي و كان

إذا اختلف يقول هذا رأي أبي حنيفة وهو أحسن ما قدرناه عليه فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب وكان يقول إياكم وآراء الرجال إلى قوله فكيف ينبغي لأحد أن ينسب الإمام إلى القول في دين الله بالرأي الذي لا يشهد له كتاب ولا سنة وكان يقول عليكم بآثار السلف وإياكم ورأي الرجال وكان يقول لم يزل الناس في صلاح مادام فيهم من يطلب الحديث فإذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا وكان يقول لا ينبغي لأحد أن يقول قولاً حتى يعلم أن شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم تقبله وكان يجمع العلماء في كل مسألة لم يجدوها صريحة في الكتاب والسنة ويعمل بما يتفقون عليه فيها وكذلك كان يفعل إذا استنبط حكماً فلا يكتبه حتى يجمع عليه علماء عصره فإن رضوه قال لابي يوسف اكتبه فمن كان على هذا التقدم من اتباع السنة كيف يجوز نسبته إلى الرأي معاذ الله أن يقع في مثل ذلك عاقل فضلاً عن فاضل انتهى من الميزان • ولذا قيل الحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع أما من جهة التسمية فلأنه اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وقال النبي صلى الله عليه وسلم من سنَّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجرهم شيء ومن سنَّ في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء رواه مسلم ونقل عن الأئمة إطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك • وعن الشافعي أنه قال استحسن في المتعة أن يكون ثلثين درهماً واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة وأما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل بنقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فإن أريد بالانقذاح الثبوت فلا نزاع في أنه يجب العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وإن أريد به أنه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه وهذا مما لا نزاع في قبوله • ويرد عليه أنه ليس بجامع لخروج الاستحسان الثابت بالآثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان أو بالجماع كالاستئذان أو بالضرورة كطهارة الحيض والآبار • وقيل هو العدول إلى خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزاع في قبوله أيضاً • وقيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع إلى تخصيص العلة • وقال الكرخي هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لدليل أقوى يقتضي العدول عن الأول ويدخل فيه التخصيص والنسخ • وقال أبو الحسن البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجهه وهو أقوى منه وهو في حكم الطاري على الأول • واحتراز بقوله غير شامل عن ترك العموم إلى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري عن القياس فيما إذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس • وأورد على هذه التفسير أن ترك الاستحسان بالقياس تكون عدولا عن الأقوى إلى الأضعف واجيب بأنه إنما يكون

بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى من الاستحسان وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة والمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين مدة المكث والعادة ان كانت معتبرة شرعا فلانزاع في انها مقبولة والا فلا نزاع في كونها مردودة • والذي استقر عليه راي المتأخرين هو انه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي نضا كان او اجماعا او قياسا خفيا او ضرورة فهو اعم من القياس الخفي هذا في الفروع فان اطلاق الاستحسان على النص و الاجماع عند وقوعها في مقابلة القياس الجلي شائع في الفروع • وما قيل انه لا عبدة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به فالجواب عنه انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص والاجماع واما في اصطلاح الامول فقد غلب اطلاقه على القياس الخفي كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين و بالتجمل لما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يميل اليه الانسان و ان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس الجلي و على القياس الخفي كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه و بعد ما استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه سواء كان قياسا خفيا او اعم منه اذا وقع في مقابلة القياس الجلي حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف • فائدة الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره ان الاول بعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية و الثاني لا يقبل التعدية لانه معدول عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر فهذا قياس جلي الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي اليمين على كل منهما اما قبل القبض فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتكافان واما بعد قبض المبيع فلقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى ورثة المشتري و البائع اذا اختلفا في الثمن بعد موت المشتري و البائع واما بعد القبض فلا يتعدى الى الورثة هذا كله خلاصة ما في العضي وحاشيته للتفتاراني والتوضيح والتلويح وغيرها •

**الاحصان** بالصادا المهمة لغة يقع على معان كلها ترجع الى معنى واحد وهو ان يحمي الشيء و يمنع منه وهو الحرية والعفاف والاسلام و ذوات الازواج فان الحرية تحصن عن قيد العبودية والعفة عن الزنى والاسلام عن الفواحش والزوج يحصن الزوجة عن الزنى وغيره كذا في بعض كتب اللغة • وفي فتح القدير الاحصان في اللغة المنع قال تعالى ليحصنكم من بأسكم و اطلق في استعمال الشارع بمعنى الاسلام و بمعنى العقل و بمعنى الحرية و بمعنى التزويج و بمعنى الاصابة في الكناح و بمعنى العفة و احصان الرجم اي الاحصان الموجب للرجم عند الحنفية ان يكون الشخص حرا عاقلا بالغام مسلما قد تزوج

مرأة نكاحا صحيحا و دخل بها و هما على صفة الاحصان • قال في المبسوط المتقدمون يقرنون ان شرائط لاحصان سبعة و عد ما ذكر سابقا ثم قال فاما العقل و البلوغ فهما شرطان لاهلية العقوبة و الحرية شرط تمكيل العقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص و شرط الدخول ثبت بقوله عليه السلام التيبب بالتيبب لا يكون الا بالدخول انتهى • و اختلف في شرط الاسلام و كون كل واحد من الزوجين مساويا للآخر في شرائط الاحصان وقت الاعابة بحكم النكاح فهما شرطان عندنا خلافا للشافعي رح فلوزنى الذمى التيبب بالحرق يجلد عندنا و يرحم عنده و لو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل امة او صبية او مجنونة او كذابية و دخل بها لا يصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لو زنى بعده لا يرحم عندنا خلافا له • و قولنا يدخل بها في نكاح صحيح يعني تكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لو تزوج من علق طلاقها بتزوجها يكون النكاح صحيحا فلودخل بها عقبيه لا يصير محصنا لو وقع الطلاق قبله • و اعلم ان الاضافة في قولنا شرائط الاحصان بيانية اي الشرائط التي هي الاحصان و كذا شرط الاحصان و الحاصل ان الاحصان الذي هو شرط الرجم هي الامور المذكورة فهي اجزاء او هيئته تكون باجماعها فهي اجزاء عالية و كل جزء علة و كل واحد حينئذ شرط و جوب الرجم و المجموع علة لوجود الشرط المسمى بالاحصان • و احصان القذف اي الاحصان الموجب لحد القذف عندهم هو ان يكون المقذوف حرا عاقلا بالغاً مسلماً عفيفاً عن فعل الزنا انتهى كلام فتح القدير • و في البرجندي ليس المراد بالزنى ههنا ما يوجب الحد بل اعم منه فكل و طي امرأة حرام لعينه فهو زنى و لا يحد قاذفه و ان كان حراما لغيره لا يكون زنى و يحد قاذفه نوطى المكاتبه زنى عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لا بلخيفية و محمد رحمه الله و وطى امة التي هي اخته من الرضاغة زنى على الصحيح لان الحرمة مؤبدة • و ذكر الكرخي انه لا يكون زنى و يشترط ان لا يكون المقذوف رجلا مجبوا ولا امرأة . رتقاء اذ لو كان كذلك لا يجب الحد و كذا يشترط ان لا يكون في دار الحرب و عسكر اهل البغي فانه لا يجب الحد هناك كما في الخزانة و تفصيل الاحكام يطلب من الكتب الفقهية • و في رسالة السيد الجرجاني الاحصان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة اي رؤية الحق موصوفا بصفاته بعين صفته فهو يراه يقينا و لا يراه حقيقة و لهذا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال مَلِكٌ كَانَتْ تَرَاهُ نَأْنِ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فانه يراك لانه يراه من وراء حجب صفاته فلا يرى الحق بالحقيقة لانه تعالى هو الرائي و صفه بوصفه و هو دون مقام المشاهدة في مقام الروح •

**الحضانة** بالكسر و بالضاد المعجمة لغة مصدر حضن الصبي اي رباها كما في القاموس و شرعا تربية الام او غيرها الصغيرا و الصغيرة كذا في جامع الرموز •

**الحسين** بالكسر و سكون المثناة التحتانية الد هو المدة او وقت مبهم سنة او اكثر او معين شهران او ستة اشهر او سنتان او سبع سنين او اربعون سنة كما في القاموس و في العرف يطلق هو كلفظ الزمان

على ستة اشهر سواء استعمل منكرا او معرفا كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان • وفي البرجندي هو الزمان في اهل اللغة يقعان على القليل والكثير لكن العرف خصصهما بستة اشهر • والحين عند النحاة هو المفعول فيه • وفي شرح الوقاية في كتاب الايمان المصدر قد يقع حيننا نحو آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه انتهى • الحذوية الممكنة عند المنطقيين قضية مرجحة بسيطة غير معتبرة عندهم كالحذوية المطلقة وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المخالف للحكم كقولنا كل من به ذات الجذب ممكن ان يسعل في بعض اوقات كونه مجنوبا وهي نقض المشروطة العامة كما ان الحذوية المطلقة نقض العرفية العامة وهي التي حكم فيها بالثبوت او السلب بالفعل في بعض اوقات وعف الموضوع كقولنا كل من به ذات الجذب يسعل بالفعل في بعض اوقات كونه مجنوبا هكذا ذكر في كتب المنطق في بيان التناقض بين الموجبات •

**فصل الواو\* المحابة** بباي موحدة در لغت بمعني فود گذاردن و باكسي معارضة كردن در بخشش و بيع كردن بكثر از قيمت و خريدن به بيشتر از قيمت كما في كثر اللغات وغيره • و نزد بلغاء عبارات است از گفتن چيزی مثل چيزی که دیگری گفته باشد خواه آنچيز وزن شعر باشد و يا قافيه و يا ردیفی و يا صنعتی و يا دو کس برای امتحان طبع خود و يا بالتماس دیگری بگویند و این سه نوع است و دليل انحصار آنکه مجيب يا بيش است يا کم يا برابر اگر بيش است آنرا تنبيه گویند يعني او را بيدار میکند بر تصور او يا دیگری او را مطلع میدگرداند که مي بايست این چيزی گفتني و نتوانست و اگر کم است آنرا مطابقت خوانند و اگر برابر است محابة نام نهند کذا في جامع الصنائع پس محابة را دو معنى است یکی اعم دیگری اخص •

**الحذو** بالفتح و سکون الذا ل المعجمة هو عند اهل القوافي حركة ما قبل الرفع کذا في عنوان الشرف در رساله منتخب تکميل الصناعة گوید حذو حرکت ما قبل ردف و قيد است مانند حرکت ما قبل الف بهار و قرار و حرکت ما قبل های مهر و کلچهر و رعایت تکرار حذو در قوافي واجب است مگر وقتی که روي متحرک شود بسبب حرف وصل که این هنگام نزه بيشتر شعراء اختلاف حذويکه حرکت ما قبل قيد است جائز است بشرطیکه منجر نشود بتبديل قيد بر ردف که اگر بآن منجر شود این هم جائز نيست و حذو در لغت بمعنی برابر کردن چيزی با چيزی آمده چون حرکت ما قبل ردف برابر حرکت تا سيس بود در لزوم آن را حذو نام کردند انتهى • پس این تعريف مختص بفارسيان است چراکه عربيان قيد را اعتبار نمي کنند و لهذا صاحب عنوان الشرف حذو را مختص بحرکت ما قبل ردف نموده •

**المحاذاة** عند المتکلمين و الحكماء الاتحاد في الوضع کشخصين تساوي في الوضع بالقياس الى

ثالث و تسمى موازاة ايضا وهو من اقسام الوحدة على ما في شرح المواقف • وعند المحاسبين يطلق على طريق من طرق الضرب وهو ان ترسم المضروب ثم ترسم المضروب فيه تحته بحيث يكون اوله محاذيا لآخر المضروب ثم تضرب آخر المضروب في واحد واحد من مفردات المضروب فيه فتضربه اولاً في أحاد المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما و تزيد لكل عشرة واحداً على حاصل ضربه فيما يساره ثم تضع أحاد الحاصل الضرب الثاني على يسار ما وضع اولاً وتفعل بالعشرة ما عرفت وهكذا ثم تمحو آخر المضروب و تنقل المضروب فيه الى اليمين بمرتبة ان لم يكن ما قبل آخر المضروب صفراً والافتقل بمرتبتين ا بمراتب ان كان ما قبل آخر المضروب صفراً او اعشاراً ثم تضرب آخر المضروب الذي صار محاذيا لأول المضروب فيه في كل واحد من مفردات المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما كما مر وهذا الى ان يصير المضروب والمضروب فيه محاذيين مثاله المضروب هذا العدد ٧٠٧ و المضروب فيه هذا

$$\begin{array}{r} ٨ \ ٣ \ ٨ \ ٨ \\ \hline ٧ \ ٠ \ ٧ \\ ٨ \ ٣ \ ٨ \ ٨ \end{array}$$

١٢ فالحاصل هذا ٨٤٨٤ و صورة العمل هكذا

**الحشو** بالفتح وسكون الشين المعجمة في اللغة بمعنى درميان افتاده زائد و شتران خرد و مرود فرومايه كما في كثر اللغات • وعند النحاة هو الصلة في الابدان القضية التي بها يتم الموصول تسمى صلة و حشوا • وعند اهل العروض و الشعراء هو الركن الاوسط من المصراع كما في رسالة قطب الدين السرخسي و عروض سيفي • وعند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ زائدا لا لفائدة بحيث يكون الزائد متعينا بفقيد الفائدة خرج الاطذاب و بقيد التعيين خرج التطويل الذي سماه صاحب جامع الصنائع بالحشو التبهيح و هو قسمان لان ذلك الزائد اما ان يكون مفسدا للمعنى او لا يكون فالحشو المفسد كلفظ الذدى في بيت ابى الطيب • شعر • ولا فضل فيها للشجاعة و الذدى • و صبر الفتى لولا لقاء شعوب • اى المنية يعني لا فضيلة في الدنيا للشجاعة و العطاء و الصبر على الشدائد على تقدير عدم الموت و هذا يصح في الشجاعة و الصبر دون العطاء فان الشجاع اذا تيقن بالخلود هان عليه الاقتحام في الحروب لعدم خوف الهلاك و كذا الصابر اذا تيقن بالدار و بزوال الكوارث و الشدائد هان عليه الصبر على المكروه لوئفه بالخلاص عليه بخلاف العطاء فان الخلود يزيد في الحاجة الى المال فيزيد فضل العطاء مع الخلود • اقول قوله و الذدى ليس بحشو كما زعموا لان المال مخلوق لوقاية النفس عن الهلاك لانه يتوسل به الى دفع الجوع الذي يفضي الى الهلاك لان البدن بسبب اشتعال الحرارة الغريزية يتحلل و يتجفف فلزم يصل اليه بدل ما يتحلل من المأكولات و المشروبات يشرف على الهلاك بل يهلك و ايضا يتشبهت بالمال الى رفع الامراض التي توصل الى الانقضاء لو لم يصل اليه الدواء فلا جرم ان المال وسيلة البقاء فاذا علم الجواد انه يحتاج الى المال في الحال و في المال و معهذا يجود به على الاغيار كان في غاية الفضل كما مدح الله تعالى الذين يبذلون اموالهم مع احتياجهم اليها بقوله يؤثرون

على انفسهم ولو كان بهم خسارة فلولم يكن الموت والردى لم يكن فضل للجيود والندى • والحشو الغير المفسد للمعنى كلفظ قبله في قول زهير بن ابي سلمى • شعر • فاعلم علم اليوم والامس قبله • ولكنني عن علم ما في غد عيي • فقله قبله صفة الامس بتقدير الكائن قبله وهو الوصف للتاكيد وهو حشو ان لا فائدة في التاكيد فيه بخلاف ابصرته بعيني وسمعته باذني وضربه بيدي فانه يدع التجوز بالابصار والسماع عن العلم بلا شبهة وبالضرب عن الامر به فبذه انما اتقال في مقام افتقار الى التاكيد ومثل هذا وقع في التنزيل نحو فويل ثم مما كُتبت ايديهم ونحو يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم ونحو ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا على اناه رزقها هذا كله خلاصة ما في المطول والاطول • ودر جميع الصناعات كورد اعتراض الكلام قبل التمام را حشو نامند وآنچهان بود كه شاعر در بيتى بمعني آغاز كند وپيش از آنكه آن معني تمام سازد سخنى در ميان آرد كه معني مقصود بغير اوتمام شود آنكه بنام ساختن آن مشغول شود و اين را سه مرتبه است حشو قبليح و آن آنست كه شاعر در ميان بيت لفظى آرد كه زائد بر اعل مراد باشد و آوردن او بى فائده بود و شعر از سلاست بروى چنانچه لفظ فرق با وجود لفظ سر در ميان بيت • شعر • ساقيا باده ده كه رنج خمار • سر و فرق مرابدرد آرد • و حشو متوسط و آن آنست كه آوردن كلام معتوض اگرچه زائد بر اعل مراد باشد اما در سلاست بيت نقصان نكند چنانچه لفظ اي آفتاب مرتبه در ميان بيت • شعر • در جنب راي روشن تو نور آفتاب • اي آفتاب مرتبه نور دست مستعار • و حشو مايم و آن آنست كه آوردن حشو سبب حسن كلام گردد و سخن را ملاحت بخشد و اين قسم اكثر دعائي مي باشد مثاله • شعر • تيغت كه باد سينه خصمت نيام او • در دست تو چو با اسد الله ذوالفقار • لفظ باد سينه خصمت نيام او حشو مايم است و اين قسم را حشو توزينه نيز خوانند و توزينه معرب توزينه است انتهى • و ظاهر آنست كه آنچه در مجمع الصناعات ذكر كرده اصطلاح بلغاي فارس است چرا كه در اصطلاح اهل عرب حشو هميشه بيفائده ميباشد هيچ وقت مفيد نبود •

**الحلاوة** نود صوبه ظهور انوار را گویند كه از راه مشاعده حاصل آید مجر از ماده كذا في بعض الرسائل

**الحشوفى العروض** وهو الاجزاء المذكورة بين الصدر والعروض وبين الابتداء والضرب من البيت مثلا ان كان البيت مركبا من مفاعيل ثمانية مرات فمفاعيل الاول صدر والثاني والثالث حشو والاربع عروض والاربع عروض ابتداء والسادس والسابع حشو والثامن ضرب و اذا كان مركبا من مفاعيل اربع مرات فمفاعيل الاول صدر والثاني عروض والثالث ابتداء والرابع ضرب فلا يوجد فيه الحشو هكذا في رسالة السيد ائرجاني •

**الحشوية** بسكون الحشوين وفتحها وهم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسم وغيرها وهم من افرق الضالة قال السبكي في شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل تجرون



آيات الله على ظاهرها ويعتقدون انه المراد سمو بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاما فقال ردوا هؤلاء الى حشاه الحلقة فانسبوا الى حشاه فهم حشوية بفتح الشين • وقيل سمو بذلك لان منهم المجسمة اوهم هم الجسم حشوفعل على هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين نسبة الى الحشو • وقيل المراد بالخشوية طائفة لا يرون الجصف في آيات الصفات التي يتعذر اجزاؤها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غير مراد • يفوضون التاويل الى الله وعلى هذا اطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب السلف انتهى • وقيل طائفة يجوزون ان يخاطبنا الله بالمهمل ويطلقون الحشو على الدين فان الدين يتلقى من الكتاب والسنة وهما حشواى واسطة بين الله ورسوله وبين الناس كذا ذكر الخفاجي في سورة البقرة في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون الآية •

**فصل الياء \* التحري** بالراء المهملة لغة الطلب وشرعا طلب شئ من العبادات بغالب الراي عند تعذر الوقوف على الحقيقة وانما قيد بالعبادات لانهم كما قالوا التحري فيها قالوا التحري في المعاملات كما في المبسوط كذا في جامع الرموز في فصل شروط الصلوة • وفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الزكوة التحري في اللغة الطلب والابتغاء وهو التحوي سواء الا ان لفظ التحوي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات • وفي الشريعة طلب الشئ بغالب الراي عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والنظر فالشك ان يستوي طرفا العلم والجهل والنظر ترجح احدهما من غير دليل والتحري ترجح احدهما من دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم واليقين انتهى كلامه •

**الحياء** بفتح الحاء والصاد المهملتين وبالمد سنك ريزة قال العلامة هو جوهر حجري يتكون في المثانة والكلي والمعنى والكبد والرئة لاستعمال اغذية لزجة تعقدها الحرارة الغربية كذا في بحر الجواهر • **احياء الاسماء الالهية** هو التحقق بها في الحضرة الوحيدة بالفناء عن الرسوم الخلقية والبقاء ببقاء الحضرة الاحدية • واما احصاؤها بالتخلق بها فهو يوجب دخول جنة الوراثة بصحة المتابعة وهي المشار اليها بقوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون • واما احصاؤها بتيقن معانيها والعمل بفحارها فانه يستلزم دخول جنة الافعال بصحة التوكل في مقام المجازاة هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

**الحياء** بالفتح والياء المثناة التحيانية وهو انكسار وتغير يعتري الانسان من تخوف ما يعاب به او يذم على ما قال الزمخشري كذا في بحر الجواهر • وفي الشرح عبارة عن خلق باعف على ترك الفبيح كما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري • وفي رسالة العيد الجرجاني الحياء انقباض النفس من

شيئ وتركه حذرا عن اللوم فيه وهو نوعان نفساني وهو الذي خلقه الله تعالى في النفوس كلها كالحياة عن كشف العورة والجماع بين الناس وإيماني وهو ان يتمتع المؤمن من فعل المعاصي خوفا من الله تعالى .

**الحكاية بالنكر في اللغة** بازگفتن از چیزی كما في الصراح ومعنى حكاية الحال الماضية في عرف العلماء ان يفرض ان ما كان في الزمان الماضي واقع في هذا الزمان فقد يعبر عنه بلفظ المضارع وقد يعبر عنه بلفظ اسم الفاعل وليس معناها ان اللفظ الذي في ذلك الزمان يحكى الآن على ما يلفظ به كما في قولهم دعني من تمرتان على ما زعمه السيد الشريف في حواشي شرح المفتاح بل المقصود حكاية المعنى وانما بفعل هذا في الفعل الماضي المستغرب كانك تحضره للمخاطب وتصوره ليتعجب عنه كما تقول رأيت الاسد فأخذ السيف فاقتله وهذا المعنى اخذه المحقق التفتازاني من كلام الكشاف حيث قال ومعنى حكاية الحال الماضية ان يقدر ان ذلك الماضي واقع في حال التكلم كما في قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل وقد استحسنه الرضي وذكر الاندلسي ان معناها ان تقدر نفسك كانك موجود في ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن هذا كله خلاصة ما ذكره الفاضل الجليلي في حواشي المطول في بحث أحوال . اقول اعلم ان العدول من الماضي الى المضارع لا عادة استحضار صورة ما مضى لان المضارع مما يدل على الحال الذي من شأنه ان يشاهد فكله تستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة الماغية العجيبة ليشاهدها الحاضرون ولا يفعل ذلك الا في امر يهتم بمشاهدته لغرابة او نفاعا او تديبا او تحسین او تقييد او تبويل او تعظيم او اهانة او غيرها كما في قوله تعالى فتثير سحابا بعد قوله تعالى الله الذي ارسل الرياح استحضارا لتلك الصورة البديعة الدالة على القدرة القاهرة والحكمة الباهرة يعني صورة السحاب مستخرا بين السماء والارض على الكيفية المخصوصة والانقلابات المتفاوتة هكذا في المطول في بحث لو .

**الحياة** بالفتح بمعنى زندگي ضد موت والحی زنده كما في الصراح ومفهومه بديهي فانه من الكيفيات المخصوصة وقال ابن سينا ماهيات المخصوصات غنية عن التعريف واختلف في رسومها فقل هي قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض منها سائر القوى الحيوانية ومعنى الاعتدال النوعي ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصص هو اصل المزجة بالنسبة اليه فالحياة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لتلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي ومعنى الفيضان انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي فاضت عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعنى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بقدر العزیز العليم فهي تابعة للمزاج النوعي ومتبوعة لمعادها . وقد ترسم الحياة بانها قوة تقتضى الحس والحركة الارادية مشروطة باعتدال المزاج . واستدل الحكيم على منافية الحياة لقوتي الحس والحركة فقال ابن سينا هي غير قوة الحس والحركة

وغير قوة التغذية فانها توجد في العضو المفلوج اذ هي الحافظة لاجزاء عن الانفكاك وليست له قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الذابل فانه لولم يكن حيا يفسد بالتعفن مع عدم قوة التغذية وتوجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحياة • واجيب باننا لنسلم ان قوة الحس والحركة والتغذية مفقودة في المفلوج والذابل لجواز ان يكون الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عن القوة الموجودة فيها لمانع يمنعها عن فعلها لا لعدم المقتضي ولا نسلم ان التغذية التي في الحي موجودة في النبات لجواز ان تكون التغذية في النبات مخالفة بالمهابة للتغذية في الحي هذا خلاصة ما في شرح الطوايع وشرح المواقف فعلى هذا لا توجد الحياة في النبات وقيل بوجودها في النبات ايضا لان الحياة صفة هي مبدأ التغذية والتنمية • ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة في النبات كما يجيز في فصل الداء من باب النور • وفي الملخص الحياة اما اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة او قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كان نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها كما اختاره ابن سينا انتهى • وفي البيضاوي في تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الآية الحياة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيها مجاز في القوة النامية لانها مقدّماتها وفيما يخص الانسان من الفضائل كالعلم والايمان من حيث انه كمالها وغايتها والموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة كما قال تعالى يحييكم ثم يميتكم وقال اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس انتهى كلامه • فائدة • شرط الحياة عند الحكماء البنية التي هي الجسم المركب من العناصر على وجه يحصل من تركيبها مزاج قالوا الحياة مشروطة باعتدال المزاج والروح الذي هي اجسام لطيفة تغلظ من بخارية الاخلاط سارية في الشرايين المنبثة من القلب وكذا عند المعتزلة الا ان البنية عندهم هي مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها والاشاعة لا يشترطون البنية ويقولون يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تنجزى • قال الصوفية الحياة عبارة عن تجلي النفس وتذورها بالانوار الالهية • وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ان قال ابراهيم رب ارنني كيف تحيي الموتى ان المراد من الموتى عند اهل التصوف القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلي والحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالهية انتهى • وفي القشيري في تفسير هذه الآية قال الجذيد الحي من تكون حيوته بحياة خالقه لا من تكون حيوته ببقاء هيكله ومن يكون بقاءه ببقاء نفسه فانه ميت في وقت حيوته ومن كانت حيوته به كان حقيقة حيوته عند وفاته لانه يصل بذلك الى رتبة الحياة الاصلية قال تعالى ليُندَر من كان حيا انتهى • والمستفاد من الانسان الكامل ان الحياة هي الوجود وهي تعم المعاني والهيئات والاشكال والصور والاتوال والاعمال والمعادن والنباتات وغير ذلك قال وجود الشيء لنفسه حيوته التامة ووجوده لغيره حياة اضافية له فالحق سبحانه موجود لنفسه فهو الحي وحيوته وهي الحياة التامة والخلق من حيث الجملة موجودون بالله فيحيونهم

اضافية ولذا التحق بها الفناء والموت ثم ان حيوة الله تعالى فى الخلق واحدة تامة لكنهم متفارتون فيها فَمَنَّهُم من ظهرت الحَيَوة فيه على صورتها التامة و هو الانسان الكامل فانه موجود لنفسه وجوديا حقيقيا لا مجازيا ولا اضافيا فربه هو الحي التام الحَيَوة بخلاف غيره والملائكة العليون وهم المهيمنة ومن يلحق بهم وهم الذين ليسوا من العناصر كالنمل الاعلى واللوح وغيرهما من هذا النوع فانهم ملحقون بالانسان الكامل فانهم وَمَنَّهُم من ظهرت فيه الحَيَوة على صورتها لكن غير تامة و هو الانسان الحيواني والملك والجن فان كلا من هؤلاء موجود لنفسه يعلم انه موجود وانه كذا وكذا ولكن هذا الوجود له غير حقيقي لقيامه بغيره فربه موجود للحق لانه كانت حَيَوة ربه حَيَوة غير تامة وَمَنَّهُم من ظهرت فيه لاعلى صورتها وهي باقى الحيوانات وَمَنَّهُم من بطنت فيه الحَيَوة فكان موجودا لغيره لا لنفسه كالنباتات والمعادن والمعاني وامثال ذلك فسارت الحَيَوة في جميع الاشياء فما موجود الا وهو حي لان وجوده عين حَيَوته وما الفرق الا ان يكون تاما او غير تام بل ما تم الا من حَيَوته التامة لانه على القدر الذي تستحقه مرتبة فلو نقص اوزاد لعدمت تلك المرتبة فمافى الوجود الا ما هو حي بحَيَوة تامة ولان الحَيَوة عين واحدة ولا سبيل الى نقص فيها ولا الى انقسام لاستحالة تجزى الجوهر الفرد فالحَيَوة جوهر فرد موجود بكماله في كل شئ فشيئية الشئ هي حَيَوته وهي حَيَوة الله التي قامت الاشياء بها وذلك هو تسبيحها من حيث اسمه الحي لان كل موجود يسبح الحق من حيث كل اسم فتسبيحه من حيث اسمه الحي هو عين وجوده بحَيَوته ومن حيث اسمه العليم هو دخولها تحت علمه وقولها له يا عالم هو كونها اعطاها العلم من نفسها بان حكم عليها كذا وكذا وتسبيحها من حيث اسمه السميع هو اسماعها اياه كلامها وهو ما استحق حقاقتها بطريق الحال فيما بينها وبين الله بطريق المقال ومن حيث اسمه القدير هو دخولها تحت قدرته وقس على ذلك باقى الاسماء اذا علمت ذلك فاعلم ان حَيَوتها محدثة بالنسبة اليها قديمة بالنسبة الى الله تعالى لانها حَيَوته و حَيَوة صفة له قديمة ومتى اردت ان تتعقل ذلك فانظر الى حَيَوتك وقيدها بك فانك لا تجد الا روحا يختص بك وذلك هو المحدث ومتى رفعت النظر في حَيَوتك من الاختصاص بك و دقت من حيث الشهود ان كل حي في حَيَوته كما كنت فيها وشهدت سريان تلك الحَيَوة في جميع الموجودات علمت انها الحَيَوة الحق التي اقام بها العالم وهي الحَيَوة القديمة الالهية • واعلم ان كل شئ من المعاني والهيئات والاشكال والصور والاقوال والاعمال والمعادن والنباتات وغير ذلك مما يطلق عليه اسم الوجود فان له حَيَوة في نفسه لنفسه حَيَوة تامة كحَيَوة الانسان لكن لما حجب ذلك عن الاكثريين نزلناه عن درجة الانسان وجعلناه موجودا لغيره والا فكل شئ له وجود في نفسه لنفسه وحَيَوة تامة بها ينطق ويعقل ويسمع وبصر ويقدر ويريد ويفعل ما يشاء ولا يعرف هذا الا بطريق الذوق والكشف و ابد ذلك الاخبارات الالهية من ان الاعمال تاتي يوم القيمة مورا تخاطب صاحبها فتقول له عملك ثم ياتيها وتطرده وتناجيه ومن هذا القبيل

القبيل نطق الاعضاء والجوارح انتهى ما في الانسان الكامل • فائدة • اختلف العلماء في حيوته تعالى فذهب الحكماء و ابوالحسن البصري من المعتزلة الى انها صفة العلم والقدرة وقال الجمهور من الاشاعرة ومن المعتزلة انها صفة توجب صفة العلم والقدرة وقال صاحب الانسان الكامل انها هي وجوده لنفسه كما عرفت •

**الاحياء** لغة جعل الشيء حيا اي ذا قوة احساسية او نامئة • وفي عرف الشرع التصرف في ارض موات بالبذاء او الغرس او الزرع او السقي او غيرها كما في الخلاصة وغيرها كذا في جامع الرموز • وعند الصوفية حصول التجلي للنفس وتنورها بالانوار الالهية كما عرفت قبيل هذا •

**عين الحيوة** در اصطلاح صوفيه باطن اسم حي است کسی که تحقق پیدا کرد بآن اسم خورده از آئیناتی که هرکه او را خورده هرگز نمیرد کذا في لطائف اللغات •

**الحيوان** بثلاث فتحات متواليات في الاصل مصدر حيي والقياس حييان قلبت الياء الثانية واو ثم سمي ما فيه حيوة حيوانا كذا في الكشف • وعرف بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فاجسم جنس والنامى فصل يخرج الاجسام الغير النامئة كالشجر ونحوه من المعادن والحساس فصل يخرج الجسم النامى الذي لا حس له كالشجرة ونحوه من النباتات والمتحرك بالارادة مساو للحساس فلا بد ان يكون احدهما ذاتيا والآخر عرضيا لامتناع التركب من امور متساوية ولما لم يعلم ان ايها ذاتي ذكرنا معا هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقصد تقسيم اجزاء الماهية • وعرف ايضا بانه مركب تام متحقق الحس والارادة وقيد التحقق دفعا لما قيل من ان للنحلة احساسا كما يجيء في لفظ النبات في فصل الماء من باب النون • وعرف ايضا بانه ما يختص بالنفس الحيوانية وما سوى الانسان من الحيوانات يسمى بالحيوان الاعجم • وفي بعض الحواشي المعلقة على شرح الملخص من ان الحيوان مائه تنفص نسيمي ومنه ماله بدل التنفس النسيمي تذيق مائي فهو يقبل الماء ثم يردّه ولا يعيش بدون ذلك كالحياتان ومنه ما لا تنفس له ولا استنشاق من الحلازين •

### باب الخاء المعجمة

**فصل الالف الخطأ \*** بفتحيتين نقيض الصواب وقد يمد وقرئ بالثقصر والمد قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وبالكسر الاثم قال تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا اي اثما كذا في الصراح والمنتخب • وفي المذهب الخطأ بالفتح خلاف صواب وكذا والمفهوم من الفتح المبين شرح الاربعين ان الخطأ يطلق على ثلاثة معان الاثم وضد العمد وضد الصواب قال المراد بالخطأ في قوله عليه السلام ان الله تجاوز عن امتي الخطأ ضد العمد وهو ان يقصد بفعله شيئا فيصادف غير ما قصد لاضد الصواب خلافا لمن زعمه ان تعمد المعصية يسمى خطأ بالمعنى الثاني وهو غير ممكن الارادة هنا • ولفظه يمد ويقصر ويطلق على الذنب

ايضا من خطأ و اخطأ بمعنى على ما قاله ابو عبيدة • وقال غيره المخطئ من اراد الصواب نصار الى غيره و المخطئ من تعمد الى غيره انتهى كلامه • ومن قال الخطأ فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواء فقد اراد ما هو به ضد العمد تم الخطأ بهذا المعنى يجوز المأخذة به لكن عفي عنه المأخذة تفضلا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يؤخذ به لان المأخذة انما هي على الجزائية و هي بالقصد • والجواب ان ترك التثبت منه جزائية و قصد وبهذا الاعتبار جعل الامويون الخطأ من العوارض المكتسبة • وفي الحمادية الخطأ و الصواب يستعملان في المجتهدات و قد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء •

**حساب الخطائين** عند المحاسبين اسم عمل يعلم به العدد المجبول بعد الخطائين وطريقه ان تفرض اي عدد شئت وتسميه المفروض الاول و تمكن ذلك المفروض بشروط تفهم من كلام السائل من الزيادة والنقصان ونحوها فان طابقت كلام السائل فقد حصل المطلوب وان اخطأت بزيادة او نقصان فهو الخطأ الاول الزائد او الناقص ثم افرض عددا آخر وهو المفروض الثاني فامتحنه بالشروط المذكورة ايضا فان اصبحت فيها وان اخطأت فهو الخطأ الثاني ثم اغرب المفروض الاول في الخطأ الثاني وبسمى الحاصل المحفوظ الاول و اغرب المفروض الثاني في الخطأ الاول و يسمى الحاصل المحفوظ الثاني فخطآن ان كانا متوافقين بان كانا زائدين او ناقصين فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطائين وان كانا متخالفين بان كان احدهما زائدا والآخر ناقصا فاقسم مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين فالخارج من النسبة في صورتين هو المطلوب مثلا اذا قال السائل اي عدد اذا زيد عليه ربعة صار ستة فان فرضته اربعة فمجموعه مع ربعة خمسة فقد اخطأت بواحد ناقص وان فرضته اثنين فمجموعه مع ربعة نصف واثان فقد اخطأت بنصف وثلاثة ناقص فالخطأ الاول واحد ناقص والثاني نصف وثلاثة ناقص وحاصل ضرب المفروض الاول وهو الاربعة في الخطأ الثاني وهو نصف وثلاثة اربعة عشروهي المحفوظ الاول وحاصل ضرب المفروض الثاني وهو الاثنان في الخطأ الاول وهو الواحد اثنان وهو المحفوظ الثاني ولما كان الخطآن متوافقين قسمنا الفضل بين المحفوظين وهو اثنا عشر على الفضل بين الخطائين وهو نصف واثان فخرج اربعة واربعة اخماس وهو المطلوب وان فرضته اولا اربعة وثانيا ثمانية فقد حصل الخطأ الاول واحدا ناقصا والثاني اربعة زائدة وحاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشروهي المحفوظ الاول وحاصل ضرب الثمانية في الواحد ثمانية وهي المحفوظ الثاني ولما كان الخطآن متخالفين قسمنا مجموع المحفوظين وهو اربعة وعشرون على مجموع الخطائين وهو خمسة فخرج اربعة واربعة اخماس ايضا وان شئت التوضيح مع برهان العمل فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين •

**فصل الباء الموحدة\* الخبيب** بفتح الخاء و الباء الموحدة عند اهل العروض اسم بحرسمي

بالمخترع و ركض الخيل و المتقارب و يجيء في فصل الباء من باب القاف •

**الخرب** بالفتح وسكون الراء المهملة عند اهل العروض اجتماع الخرم والكف فيصير مفاعيلن مفعول بضم اللام كذا في عنوان الشرف وهكذا في عروض سيفي حيث قال خرب انداختن ميم و نون مفاعيلن است تا فاعيلن بماند و مفعول بضم لام كه كامله مستعمل است بجایش آرند و ركنيكه درو خرب واقع شود آنرا اخرب نامند و وجه تسميه اينست كه خرب در لغت ويران كردن است و چون از اول و آخر چیزی نمائد ویراني تمام بار راه يابد •

**الخرابات** در لغت بمعني شراب خانه است • و در اصطلاح صرفيه عبارت است از خراب شدن صفات بشریه و فاني شدن وجود جسماني و روحاني • و خراباتي مرد كامل كه ازو معارف الهیه بی اختیار صادر شود • و خراب نیز خرابي عالم بشریت را گویند هكذا في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد خرابات عبارت از مظهر جلالي است كه سالك از تجلي قیام محو و فاني گردد فلما تجلی ربه للجبل جعله دكا و خر موسی معقا كنایت از آنست • و قيل عزلت خانه پيرو مرشد را گویند كه چون مرید بجهت خود باسّاح تمام برسد آن جناب او را مست و لا يعقل گرداند • و در شرح گلشن گفته كه مراد از خرابات مقام وحدت است و خراباتي فاني را گویند كه از خود فراغت يافته و خود را بكوي نيستي درباخته باشد اضافت فعل و وصف و هستي بخود نمودن نسبت بحقيقت كفر است •

**الخطاب** بالكسر و تخفيف الطاء المهملة على ما في المنتخب وهو بحسب اعل اللغة توجيه الكلام نحو الغير لا افهام ثم نُقل الى الكلام الموجّه نحو الغير لا افهام وقد يعبر عنه بما يقع به التّخاطب قال في الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متبهي لفهمه • فاحترز باللفظ عن الحركات و الاشارات المفهّمة بالمواضع و بالتواضع عليه عن الاقوال المهملة و بالمقصود به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا بقوله لمن هو متبهي لفهمه عن الخطاب لمن لا يفهم كالنائم و الظاهر عدم اعتبار القيد الاخير و لهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم • و الكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس ف الخطاب اما الكلام اللفظي او الكلام النفسي الموجه به نحو الغير لا افهام و المتبادر من عبارة الاحكام الكلام اللفظي و المراد بالخطاب في تفسير الحكم هو الكلام النفسي كما سبق • ثم الخطاب قسمان تكليفي و وضعي و قد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء • اعلم انه قد جرى الخلاف في تسمية كلام الله تعالى خطابا في الازل قبل وجود المخلّطين تنزيلا لما سيوجد منزلة الموجود اولا • وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا و انما اعتبر العلم ولم يقل من شأنه لغائدتين احدهما ان المتبادر منه الافهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل و ثانيتهما ان الاعتبار فيه العلم بكونه مفهوما في الجملة فما لا يفهم في الحال ولم يعلم افهامه في المال لا يكون خطابا بل ان كان مما يخاطب يكون لغوا بحسب الظاهر

على ذلك التقدير وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال أو الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل لحال الكلام وما بعده • وإن قلنا انه الكلام الذي افهم لم يكن خطابا والمراد بالافهام بهذا الافهام الواقع بالذول اعم من الماضي والحال ويبتني عليه ان الكلام حكم فى الازل او يصير حكما فيما لايزال هذا كله خلاصة ما فى العصدي وحاشيته للسيد الشريف والحاصل ان من قال الخطاب هو الكلام الذي يقصد به الافهام سمي الكلام فى الازل خطابا لانه يقصد به الافهام فى الجملة ومن قال هو الكلام الذي يقصد به افهام من هو اهل للفهم على ما هو الاصل اليسىميه فى الازل خطابا • و الاكثر ممن اثبت لله تعالى الكلام النفسى من اهل السنة على انه كان فى الازل امر ونهي وخبر واستخبار ونداء • والاشعرية على انه تعالى تكلم بكلام واحد وهو الخبر ويرجع الجميع اليه لينتظم له القول بالوحدة • وليس كذلك ان مدلول اللفظ ما يقضي مدلوله او يؤل اليه او يأول به والالجار اعتباره فى الخبر ايضا فيكئذ يرتفع الوثوق عن الوعد والوعيد لاحتمال معنى آخر من البشارة والانذار وغيرهما ومن يريد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر او ينادي يجد في نفسه قبل التلظ معناها ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة وذلك المعنى هو الكلام النفسى وما يعبر به هو الكلام اللفظى • وقد يسمى الكلام الحسى ومغايرتها بينة ان المعبر به قد يختلف دون المعنى والفرق بين الكلام النفسى والعلم هو ان ما خاطب به مع نفسه او مع غيره فهو كلام والافوه علم • ونسبة علمه تعالى الى جميع الازمنة على السوية فيكون جميع الازمنة من الازل الى الابد بالقىاس اليه تعالى كالحاضر في زمان واحد فيخاطب بالكلام النفسى مع المخاطب النفسى ولا يجب فيه حضور المخاطب الحسى فيخاطب الله تعالى كل قوم بحسب زمانه وتقدمه وتأخره مثلا اذا ارسلت زيدا الى عمرو وتكتب في مكتوبك اليه اني ارسلت اليك زيدا مع انه حين ما تكتبه لم يتحقق ارسال فتلاحظ حال المخاطب • كما تقدر في نفسك مخاطبا فتقول له تفعل الآن كذا وستفعل بعده كذا ولا شك ان هذا المضي والحضور والاستقبال انما هو بالنسبة الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لا بالنسبة الى زمان المتكلم ومن اراد ان يفهم هذا المعنى فليجرد نفسه عن الزمان يجد هذا المعنى معانية وهذا سر هذا الموضع والله الموفق هكذا في كليات ابى البقاء • ودليل الخطاب عند الاموريين هو مفهوم المخالفة ونحوى الخطاب ونحو الخطاب عندهم هو مفهوم الموافقة والبعض فرق بينهما ويجئى في لفظ المفهوم في فصل الميم من باب الفاء •

**الخطابة** بالفتح بمعنى فريقتى بزبان كما فى الصراح وعند المنطقيين والحكماء هو القياس المؤلف من المظنونات او منها ومن المقبولات ويسمى قىاسا خطابيا ايضا ويسمى اماراة عند المتكلمين مرح بذلك السيد الشريف في حاشية شرح الطوابع وصاحب هذا القياس يسمى خطيبا والغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ • أعلم انهم خصوا الجدل



والخطبة بالقياس لانهم لا يبحثون الا عنه والافهما قد يكونان استقراء وتمثيلا هكذا في شرح الشمسية وحواشية •  
 وفي المحاكمات الاتماعي يطلق على الخطابي وهو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات انتهى •  
 وقول العلماء هذا مقام خطابي اي مقام يكتفى فيه بمجرد الظن كما وقع في المطول • ثم أعلم ان خطابات القرآن على انحاء شتى نكل خطاب في القرآن بقل فهو خطاب التشريف وخطاب العام والمراد به العموم نحو الله الذي خلقكم وخطاب الخاص والمراد به الخصوص نحو يا ايها الرسول وخطاب العام والمراد به الخصوص نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم لم يدخل فيه غير المكلفين وخطاب الخاص والمراد به العموم نحو يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وخطاب المدح نحو يا ايها الذين آمنوا وخطاب الذم نحو يا ايها الذين كفروا وخطاب الكرامة نحو يا ايها النبي وخطاب الاهانة نحو انك رجيم وخطاب الجمع بلفظ الواحد نحو يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم وبالعكس نحو يا ايها الرسل كلوا من الطيبات وخطاب الواحد بلفظ الاثنين نحو القيا في جهنم وبالعكس نحو فمن ربكما يا موسى اي يا هارون وخطاب الاثنين بلفظ الجمع نحو ان تدوا لقومكما بمصر بيوتوا واجعلوا بيوتكم قبلة وبالعكس نحو القيا في جهنم وخطاب الجمع بلفظ الواحد نحو وما تكون في شأن وما تدلومنه من قرآن ولا تعملون وبالعكس نحو واقيموا الصلوة وبشر المؤمنين وخطاب العبد والمراد به الغير نحو يا ايها النبي اتق الله ونحو لئن اشركت ليجعلن عملك وبالعكس نحو ولقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم وخطاب عام لم يقصد به معين نحو ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم وخطاب التخصيص ثم العدول الى غيره نحو فان لم يستجيبوا لكم فخطب به النبي وامته ثم قيل للكفار فاعلموا بدليل فهل انتم مسلمون وخطاب التلويح وهو الالتفات وخطاب التوبيخ نحو وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين وخطاب الاستعطاف نحو يا عبادي الذين اسرفوا وخطاب التجذب نحو يا ايت لم تعبد الشيطان وخطاب التعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله وخطاب المعدوم وهو لا يصح الاتبع للموجود نحو يا بني آدم وخطاب المشافهة وهو ليس بخطاب لمن بعدهم وانما يثبت لهم الحكم بدليل آخر من نص او اجماع او قياس فان الصبي والمجنون لما لم يصلح لمثل هذا الخطاب فالمعدوم اولى هكذا في كليات ابي البقاء •

**الخطبة** بالضم هي عبارة عن كلام مشتمل على البسملة والحمدلة والمثناة على الله تعالى بما هو اهله والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتكون في اول الكلام • ثم خطبة المنابر غير خطبة الدفاتر لان خطبة المنابر تشتمل على ما ذكرنا مع اشتغالها على التوقيف والوعظ والتذكير ونحو ذلك بخلاف خطبة الدفاتر فانها بخلاف ذلك كذا في العيني شرح صحيح البخاري في شرح الحديث الاول • أعلم ان خطبة الكذب ان الحقت بها بعد تصنيفها وتليفها بان الف المؤلف كتابه اولا ثم الحقه الخطبة تسمى خطبة الحاقية وان كتب اولا ثم الف الكتاب تسمى خطبة ابتدائية •

### الخطيب هو صاحب الخطابة ومن يقرأ الخطبة •

**الخطابية** بالفتح فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي خطاب الاسدي وهو نسب نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه وقالوا الائمة ابيدوا وابو الخطاب نبي وزعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آية والחסنان ابنا الله وجعفر الصادق انه لكن ابا الخطاب افضل منه ومن علي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم وقالوا الامام بعد قتل ابي الخطاب معمر ذهب الى ذلك جماعة منهم معبدوا معمر كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والدار الآخرة والدنيا لا تفني واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزيع وقالوا ان كل مؤمن يوحى اليه وفي اصحاب بزيع من هو خير من جبرئيل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملوك وقيل الامام بعد قتل ابي الخطاب عمر بن بنان العجل لانهم يموتون كذا في شرح المواقف فلجنة الله تعالى على هؤلاء لعنا اشد من اللعن على اليهود •

**فصل الثاء المثلثة \* الخبث** بالضم وسكون الموحدة هو النجاسة الحقيقية كما ان الحدث هو النجاسة الحكيمة كما مر •

**الخبث** بمعنى يلد وفي شرح المصابيح في اول كتاب البيع الخبيث في العمل ما يكره لئلا يسهل للحرمان من حيث كرهه الشارع واستدراه كما يستعمل الطيب للحلال قال الله تعالى ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب اي الحرام بالحلال وللردى من المال قال الله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون اي الردى من المال فيشتمل الخبيث على هذا المعنى للمكروه ولو تنزيها •

**الخنثى** بالضم وسكون النون هي فعلى من الخنث بالفتح والسكون وهو اللين والتكسر والفتا المقصورة للتانيث وكان القياس ان توصف بالموثث ويؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام انفساء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التانيث فلم يلحقوا علامة التانيث في وصفه وضميره تغليباً للذكورة وقالوا انه شرعاً ذؤفرج وذكر اي مؤنث له آلة المرأة والرجل وبعبارة أخرى ذؤفرجين ان الفرع شامل لهما ومن لم يكن له شيء منهما وخرج بوله من سرتة فليس بخنثى ولذا قال الشيخان انا لاندرى اسمه كما في الاختيار وقال محمد رح انه في حكم الخنثى • وقيل باطلاق الخنثى عليه ايضا فان بلغ الخنثى من حيث السن ولم تظهر منه علامة الذكورة ولا علامة الانوثة فيسمى خنثى مشكلاً هكذا يستفاد من البرجندي رجامع الرموز •

**فصل الجيم \* الخروج** بالضم وتخفيف الراء المهملة في اللغة ضد الدخول • وعند اهل القوافي احد حروف المد واللين الذي يكون بعد الومل اذا تحرك كذا في عنوان الشرف وضمير تحرك راجع

الى الوصل • ولا يتحرك من حروف الوصل الا الهاء و حينئذ يلزمها خروج كما وقع في بعض الرسائل لاهل العرب • و اين اصطلاح عربيان است و اصطلاح فارسيان آنست كه در جامع الصنائع آرد كه خروج حرفي را گویند كه بعد از وصل در آید و حرف وصل متحرك نباشد چون يای كاریم و باریم و گاه باشد كه متحرك باشد چون يای انگنیم و بشكنیم درین بیت • شعر • تا چند بسنگ لاخ غم انگنیم • و ز سنگ ستم شیشه دل بشكنیم • انتهي • و صاحب معيار الشعار گفته اولی آنست كه هرچه بعد از روي و وصل آید جمله را از حساب ردیف شمردند و این سخن خلاف متعارف است چرا كه مشهور است كه هرچه بعد از روي مذکور شود مادام كه كلمه علیحدة یا بمنزلة كلمه علیحدة نباشد ردیف نیست و رعایت تكرار خروج در قوافي واجب است كذا في منتخب تكمیل الصناعة •

**الخارج** هو يطلق على معان منها مقابل ذی الید و ذی الید هو المتصرف فی الشیء بحیث یمنفع به من عینه فالخارج هو الخارج عن التصرف و غیر ذی الید هكذا یستفاد من جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى يستعمل في عرف الفقهاء كثيرا • و منها ما یخرج عن قسمة عدد على عدد و هو مصطلح المحاسبين و یجئ في لفظ القسمة • و منها ما یس بجزء الماهية و لانفسها و یسمى عرضيا ایضا و یقابله الذاتي و یعرف الذاتي بما یس بخارج عن الشیء حتی یشتمل ما هو جزء الشیء و ما هو عين الشیء فیدخل الجنس و الفصل و النوع بخلاف ما قیل انه ما دخل فی الشیء فانه لا یشتمل النوع • و منها مقابل الذهن كما یجئ في فصل النون من باب اذال المعجمة • و منها الخارج عن التعقل و یسمى بالواقع و یجئ في فصل العين من باب الواو ایضا و هذا هو المراد بالخارج الذي یدور علیه الصدق و الكذب اذ لو ارید به الخارج المقابل للذهن لم یشتمل الصادق و الكاذب الذهنیین مر ح بهذا صاحب الاطول في محبحث صدق الخبر • و منها الحس كما یجئ في لفظ الماهية في فصل الالف من باب المیم • و منها ما هو مصطلح اهل الرومل و یجئ في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشین المعجمة • و منها ما هو مصطلح اهل الهيئة و یسمى بالخارج المركز و هو فلك جزئي شامل للارض مركزة خارج عن مركز العالم محذب سطحیه یماس بمحذب سطحی الفلك الآخر الذي هو داخل في تحته على نقطة مشتركة بينهما مسماة بالوج و مقعر سطحیه یماس بمقعر سطحی ذلك الفلك الآخر على نقطة مقابلة للنقطة الاولى مسماة بالخصیض • فالفلك جنس یشتمل جمیع الافلاك • و الجزئي فصل یخرج فلك الكلي و الشامل للارض یخرج فلك التدوير • و قولنا مركزة خارج عن مركز العالم احتراز عن الموافق المركز مثل المائل و الجوزهر و التقید الاخير ليس لاحتراز اذ لا یوجد فلك خارج المركز لا یماس محذب سطحیه بمقعر سطحی الفلك الذي هو في تحته و لا یماس مقعر سطحیه بمقعر سطحیه بل لدفع توهم من بتوهم ذلك الوهم و لتحقيق شكله و هیئته • ثم الافلاك الخارجة المراكز التي لغير الشمس و غیر الخارج الاول

لعطارد وهي الافلاك التي فيها مراكز التدوير تسمى بالحوامل ايضا لحملها مراكز التدوير • و اما الخارج  
الاول لعطارد فيسمى بالمدير هذا هو المطابق بشرحي السلخص للقاضي وللسيد السند • وقيل الفلك الذي  
يكون التدوير فيه يسمى في الاصطلاح حامل التدوير لا خارج المركز • قال عبد العلي البرجندي الظاهر ان  
منطقة الخارج المركز قد سماها القدماء اولا بالحوامل لحملها مراكز التدوير ثم المتأخرون سموا خارج المركز  
بالحوامل لان عليه دائرة مسماة بالحوامل انتهى • اعلم انهم قسموا الافلاك الخارجة المراكز والتدوير كل  
واحد منها اربعة اقسام مختلفة في العظم والصغر وسموا كل قسم نطاقا وبيئ في لفظ التدوير •

**الخارجي** بقاء النسبة يطلق على معان منها من كان معتقدا لمذهب الخوارج وتسمى بالخارجية  
و هم فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم سبع الحكيمة والبيشية والازراقية والتجدات والصغرية والاباضية  
والعجاردة وتفسير كل في موضعه • ومنها مقابل الذهني وبيئ في لفظ الوجود في نصل الدال من  
باب الواو • ومنها القضية التي يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط وربما يزداد التاء وقد سبق في  
لفظ الحثيثي في فصل الغاف من باب الهاء •

**المخرج** اسم ظرف من الخروج هو عند القراء والصرفيين عبارة عن موضع خروج الحرف وظهوره  
و تميزه عن غيره بواسطة صوت • وقيل المخرج عبارة عن الموضع المولد للحرف والاول اظهر كذا في  
تيسير القارئ والندائق المحكمة • ومعرفة المخرج تحصل بان تسكنه وتدخل عليه همزة الوصل وتنظر اين  
ينتهي الصوت فحيث انتهى فثم مخرجه الا ترى انك تقول آب وتسكت فتجد الشفتين قد انطبقت  
احدهما على الأخرى كذا في بعض شروح الشافية • فائدة • اختلفوا في مخرج الحروف فاصحح عند  
القراء ومتقدمي النحاة كالخليل انها سبعة عشر وقال كثير من النحويين ستة عشر فاسقطوا مخرج الحروف  
الجوفية وهي حروف المد واللين وجعلوا مخرج الالف من اقصى الحلق والواو من مخرج المتحركة  
وكذا الياء وقال قوم اربعة عشر فاسقطوا مخرج النون واللام والراء وجعلوها من مخرج • قال ابن الحاجب  
و كل ذلك تقريب والاف لكل حرف مخرج لان الصوت الساذج الذي هو محل الحروف والحروف  
هيئة عارضة له غير مخالف بعضها بعضا حقيقة بل بحسب الجهارة واللين والغلظة الى غير ذلك ولا اثر  
لمثلها في اختلاف الحروف لان الحرف الواحد قد يكون مجهورا وخفيا فاذا كان ساذج الصوت الذي  
هو مادة الحرف ليس بانواع مختلفة فلو لا اختلاف اوضاع آلة الحروف اي مواضع تكونها في اللسان  
والحلق والسن والظنق والشفة وهي المسماة بالمخارج لم تختلف الحروف ان لا شيء ههنا يمكن  
اختلاف الحروف بسببه الا مادتها وآلتها • ويمكن ان يقال ان اختلافها مع اتحاد المخرج بسبب اختلاف  
وضع الآلة من شدة الاعتماد وسهولته وغير ذلك فلا يلزم ان يكون لكل حرف مخرجا \* تفصيل المخارج \*  
المخرج الاول الجوف لحروف المد واللين • الثاني اقصى الحلق للهمزة والهاء • الثالث وسطه للعين

والحاء المهملتين • الرابع ادناه من الفم للغين والحاء • الخامس اقصى اللسان مايلي الحلق وما فوقه من الحنك للقاف • السادس اقصى من اسفل مخرج القاف قليلا وما يليه من الحنك للكاف • السابع وسطه بينه وبين وسط الحنك للجيم والشين المعجمة والياء • الثامن للضاد المعجمة من اول حافة اللسان وما يليه من الاضراس من الجانب اليسر وقيل من اليمين • التاسع للام من حافة اللسان من ادناها الى منتهى طرفه وما بينها وبين ما يليها من الحنك الاعلى • العاشر للنون من طرفه الاسفل من الام قليلا • الحادي عشر للمراء من مخرج النون لكنها ادخل في ظاهر اللسان • الثاني عشر للطاء والذال المهملتين والطاء المثناة الفوقائية من طرفه واصل الثنايا العليا مصعدا الى جهة الحنك الاعلى • الثالث عشر لحروف الصغير الصاد والسين والزاء بين طرف اللسان وفوق الثنايا السفلى • الرابع عشر للطاء والذال والمثناة من بين الثنايا العليا • الخامس عشر للفاء من باطن الشفة السفلى واطراف الثنايا العليا • السادس عشر للباء الموحدة واليم والواو غير المدية من الشفتين • السابع عشر للخيشوم للغة في الادغام والذون واليم الساكنة وان شئت الزيادة فارجع الى الالتقان وشرح الرضي للشافية • والخروج عند المحاسبين عدد يخرج منه الكسر قالوا اذا جزئ الواحد الصحيح باجزاء معينة سمي مجموع تلك الاجزاء مخرجا وسمي بعض من تلك الاجزاء كسرا لكن المعتبر عندهم في الخروج اقل عدد صحيح يخرج منه الكسر وانما اعتبروا ذلك للسهولة في الحساب فالمعتبر في مخرج الربع مثلا هو الاربعة انه اقل عدد صحيح يخرج منه الربع لا غير كالتمانية و الستة عشر والاربعة والعشرين مثلا وان كان الربع يخرج منها ايضا • ومخرج دراصلاح اهل جفر حرفي است كه حاصل شود از مدخل چنانكه در فصل لام از باب دال مهمله مذکور خواهد شد •

**الخُراج** بالكسر في اللغة ما حصل من ربع ارض او كراثها او اجرة غلام ونحوها ثم سمي ما اخذه السلطان فيقع على الضريبة والجزية و مال الفيء كما في الازهير وفي الغالب يختص بضريبة الارض كما في المفردات • وخراج الاراضي نوعان الاول خراج مفاسمة بالضافة وهو جزء معين من الخراج يوضع الامام عليه كما يوضع ربع او ثلث ونحوهما ونصف الخراج غايبة الطائفة والثاني خراج موظف بالضافة ايضا و يجوز ان يكون تركيبا وصفيا و يسمى خراج الوظيفة والمواظفة ايضا وهو شئ معين من النقد او الطعام يوضع الامام عليه كما وضع عمر رضي الله عنه على سواد العراق لكل جريب صاعا من بر او شعير و درهما كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة • وفي فتح القدير حقيقة الخراج هو خراج الارض اذ اطلق الخراج فانما يتبادر منه خراج الارض ولا يطلق على الجزية الا مقيدا فيقال خراج الرأس وعلامة المجاز لزوم التقييد انتهى • لكن في جامع الرموز الجزية تسمى بالخراج و خراج الرأس انتهى • فهذا صريح في جواز اطلاق الخراج على الجزية بلا تقييد •

**الخُراج** بالضم كغراب هو في اصطلاح جمهور الأطباء كل ورم اخذ في جمع المدة سواء كان حارا

او باردا • و منهم من ذهب الى ان الخراج مخصوص بالاورام الحارة اذا اخذت في الجمع دون الباردة كذا قال العلامة • و قال مولانا نفيس الخراج روم حار كبير في داخله موضع تنصب اليه المادة و تنقيح كذا في بحر الجواهر والمدّة قيل هي القيم وقيل بالفرق بينهما كما تذكر في موضعها • وفي الموجز الفرق بينه وبين الدبيلة ان الدبيلة روم في داخله موضع تنصب اليه المادة واما الخراج فهو ما كان مع ذلك حارا و اذا رأيت مع الورم حرقا و ضربانا كثيرا وانفمازا تحت الاصبع فهو خراج و يعرف موضع المدّة بانه اذا عصر احس الشيء يتحرك باصبع اخرى توضع تحته •

**تخريج المناط** هو عند الاصوليين الاخالة و المناسبة و يجيء في فصل الباء من باب النون •  
**الاختلاج** هو حركة العضو كما في المنتخب قال اطباء هو حركة عضلانية بغير ارادة و قد يتحرك معها ما يلتصق بها من الجلد و يسرع انقضائها كذا في بحر الجواهر • و الفرق بينه وبين الرعشة يجيء في فصل الشين المعجمة من باب الراء • و اختلاج القلب هو ان يتحرك القلب حركة منكبة لفرط الامتلاء • و اختلاج المعدة هو حركة شبيهة بالحقنات تحدث في المعدة لا كما تحدث في الاعضاء العضلية كذا في حدود الامراض •

**فصل الدال المهملة \* الخوذة** هي البيضة و قد سبق ذكرها في فصل الصاد المعجمة من

باب الباء الموحدة •

**فصل الراء المهملة \* الخبر** بفتح الخاء و الباء الموحدة هو عند بعض المحدّثين مرادف

للحديث و قيل مبادئ له و قيل اعم من الحديث مطلقا و قد سبق في فصل الراء المثلثة من باب الخاء المهملة • و عند النحاة هو المجرد المسند الى المبتدأ و قد سبق في لفظ المبتدأ في فصل الالف من باب الباء الموحدة و خبران و اخواتها عندهم هو المسند من معمولها و على هذا فقس خبر لا التي لنفي الجنس و خبر ما ولا المشبهتين بليس و خبر كان و اخواتها و غير ذلك كما في الكافي • و قد اطلق لفظ الخبر عند اهل البيان و الاصوليين و المنطقيين و المتكلمين و غيرهم على الكلام التام الغير الانشائي فمن لم يثبت الكلام النفسي يطلقه على الصيغة التي هي قسم من الكلام اللفظي اللساني لا غير و اما من اثبت الكلام النفسي فيطلته على الصيغة و على المعنى الذي هو قسم من الكلام النفسي ايضا فعلى هذا الخبر هو الكلام المتخبر به و قد يقال بمعنى الاخبار ابي الكشف و الاعلام كما في قولهم الصدق هو المتخبر عن الشيء على ما هو به صرح بذلك في المطول • و المفهوم من بعض كتب اللغة كالمختص ان هذين المعنيين لغويان حيث ذكر فيه خبر بفتحتين آكا هي و سخن كه بدان اعلام كنند و لا يبعد ان يكون ما ذكره العلماء تحقيقا للمعنى اللغوي فانهم كثيرا ما يحققون المفهومات اللغوية كتعريف الحكما للحرارة و البرودة كما مر و تفسيرهم للوجود و الامكان و الامتناع و الوجوب و القدم و نحو ذلك و يؤيد ذلك ما قيل من ان العلماء اختلفوا

في تحديد الخبر فقليل لا يحد لعسره وقيل لانه ضروري وقيل يحد واختلّفوا في تحديده فقال القاضي والمعتزلة هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب • واعترض عليه بان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معا وذلك محال وايضا يرد كلام الله تعالى سواء اريد الاجتماع او الكففي بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب • واجيب بان المراد دخوله لغة اي لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا لكن يرد عليه ان الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به فبهذا عرفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور واما ما قيل في جوابه ان ذلك انما يرد لو فسر الصدق والكذب بما ذكرتم اما لو فسر بمطابقة النسبة الواقعية والانتزاعية للواقع وعدم مطابقتها للواقع فلا دور اصلا فلا يجدي نفعا ان هذا انما يصح لو لم يعرفوا الخبر بما يدخله الصدق والكذب لغة فبعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذي يدخله التصديق والتكذيب ولا ينفعه ان يرد عليه انهما الحكم بالصدق والكذب فما فعل الا ان اوسع الدائرة وقيل هو ما يحتمل الصدق والكذب وبهذا عرفه المنطقيون ايضا ولا يلزم الدور ولا خروج كلام الله تعالى ان المعتبر الاحتمال بالنظر الى ماهية مفهوم الخبر مع قطع النظر عما عداه • ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية بحسن السكوت عليها • وانما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشتمل الخبر النفسي وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال بحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر وغيره لان المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقتها وبكذبها ان خالفته وليس الامر ونحوه كذلك هكذا يستفاد من كشف البزدي والعصدي وحواشيه وسيتضح ذلك غاية اتضاح في لفظ الصدق في فصل القاف من باب الصاد المهمة ولفظ القضية في فصل الياء من باب القاف • فائدة • لا شك ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم كقولك زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم او كون المخبر عالما به اي بالحكم كقولك قد حفظت التوراة لمن حفظ التوراة ويسمى الاول اي الحكم من حيث انه يستفاده المخاطب من الخبر فائدة الخبر لا من حيث انه يفيد المخاطب كما تشعر به عبارة البعض لان الفائدة لغة ما استفدته من علم او غيره ويسمى الثاني اي كون المخبر عالما به لازم فائدة الخبر كذا في الاطول في بحث الاسناد • فائدة • اعلم ان الحدائق من النجاة واهل البيان وغيرهم طائفة متفقون على انحصار الكلام في الخبر والانشاء وانه ليس له قسم ثالث • وادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء ومسئلة وامر وتشنع وتعجب وقسم وشرط وضع وشك واستفهام • وقيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة • وقيل ثمانية باسقاط التشنع لدخوله فيها وقيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر • وقال الاخفش هي ستة خبر واستخبار وامر ونهي ونداء وتعين • وقال بعضهم خمسة خبر واستخبار وامر

وتصريح طلبا ونداء • وقال قوم اربعة خبر واستخبار وطلب ونداء • وقال كثيرون ثلاثة خبر وطلب وانشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق والكذب اولا الاول الخبر والثاني ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء وان لم يقترن بلفظه بل تأخر عنه فهو الطلب والمحققون على دخول الطلب في الانشاء وان معنى اضرب مثلا وهو طلب الضرب مقترن بلفظه واما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لانفسه • وقال بعض من جعل الاقسام ثلاثة الكلام ان افاد بالوضع طلبا فلا يخلوا اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام والثاني الامر والثالث النهي وان لم يند طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق والكذب يسمى تنبيهها وانشاء لانك نبهت به على مقصودك وانشأت اى ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء افاد طلبا بالازم كالتمني والترجي والنداء والقسام اولا كانت طائق وان احتملها من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان ويجئ ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء من باب الرأ • ويسمى ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه وادخل فيه الامر والنهي والتمني والترجي والقسام والنداء والاستفهام • قال المحقق التفتازاني هذه التسمية غير متعارف • فائدة • صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت لاشك انها في اللغة اخبار وفي الشرع تستعمل اخبارا ايضا اما النزاع فيها اذا قصد بها حدوث الحكم واتجاده وقد اختلف فيها واصحح انها انشاء لصدق حد الانشاء عليها لانها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا يوجد فيه احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعاً وتحقيقه يطلب من العضدي وحاشيه

**\* التقسيم \*** يقسم الخبر الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه انقسم الاول وهو ما يعلم صدقه اما ضروري او نظري والضروري اما ضروري بنفسه اى بنفس الخبر فانه هو الذي يفيد العلم الضروري لمضمونه وهو المتواتر واما ضروري بغيره اى استفيد العلم الضروري لمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضروري نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر الله وخبر رسوله وخبر اهل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر • انقسم الثاني وهو ما علم كذبه وهو كل خبر مخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة • انقسم الثالث وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال • وقد خالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعاً وفساده ظاهر • وايضا ينقسم الى متواتر واحاد فالمتواتر خبر بلغت رواته مبلغا حالات العادة توافقه على الكذب كما يجيى في محله والاحاد خبر لم ينته الى هذه المرتبة • وفي شرح النخبة خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص واحد وفي اصطلاح المحدثين خبر



لم يجمع بشرط التواتر فيه وهو يشتمل المشهور والعزیز والغريب والمقبول والمردود • أعلم أن خبر الرسول صلى الله عليه وسلم في اصطلاح الاصوليين على ثلاثة اقسام الاول المتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يتوهم توافقهم على الكذب عادة ويدوم هذا الحد من قرن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه يعني يستوي فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى النازل الاخير كنقل القرآن والصلوة الخمس وانه يوجب علم اليقين كاليقين علما ضروريا والثاني المشهور وهو ما كان من الآحاد في القرن الاول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم توافقهم على الكذب وهو القرن الثاني ومن بعدهم وانه يوجب علم طمانينة اي يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد والثالث الخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا ولا عبء للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر والمشهور وانه يوجب العمل دون العلم اليقين هكذا في نور الانوار • أعلم أن اهل العربية اتفقوا على ان الخبر محتمل للصدق والكذب وهذا الكلام ايضا يحتمل الصدق والكذب ولا تفصي عنه الا بان يقال ان هذا القول فرد من افراد مطلق الخبر فله اعتباران أحدهما من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا جزئيا وثانيهما من حيث عروض هذا المفهوم له فثبوت الاحتمال له بالاعتبار الثاني لاينافي عدم لزوم الاحتمال بالاعتبار الاول كاللتصور المتصور و اذا عرفت هذا فاعرف ان الخبر هو الكلام الذي يقبل الصدق والكذب لاجل ذاته اي لاجل حقيقته اي من حيث ان فيه اثبات شئ لا شئ او نفيه عنه من غير نظر الى الخارج والى خصوصية المخبر نحو خبر الله تعالى والى البرهان الذي يخصه بالصدق ويرفع احتمال الكذب نحو العالم حادث وبالعكس نحو العالم قديم وايضا من غير نظر الى خصوص المادة التي تعلق بها الكلام كان يكون من الامور الضرورية التي لا يقبل اثباتها الا الصدق ولا يقبل نفيها الا الكذب نحو اجتماع النقيضين باطل • ثم ان الخبر بالنظر لما يعرض له اما مقطوع بصدقه كالمعلوم ضرورة كالأحاد نصف الاثنين او استدلالا نحو العالم حادث وكخبر الصادق وهو الله تعالى ورسوله واما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة نحو السماء اسفل والارض فوق او استدلالا نحو العالم قديم هكذا في كليات ابى البقاء •

الأخبار هو عند المحققين مرادف للتحديث وقيل مغاير له وقد سبق في فصل اناء المثلثة من باب الحاء • وعند اهل العربية يطلق على الخبر وهو الكلام الذي لنسبته خارج تطابقه ولا تطابقه • وقد يطلق على القاء هذا الكلام وهو فعل المتكلم اي الكشف والاعلام وهذا ظاهر • واما المعنى الاول فقد قال سعد الملة في التلويح في تعريف اصول الفقه المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبوا ومن حيث يحصل من الدليل

نتيجة و من حيث يقع في العلم و يسأل عنه مسئلة فالذات واحدة و اختلاف العبارات باختلاف الاعتبار انتهى •

### الاخبارية فقرة من الامامية وقد سبق ذكرها في فصل الميم من باب الالف •

**الاستخبار** عند اهل العربية هو الاستفهام و هو طلب الفهم • و قيل الاستخبار ما سبق اولاً و لم يفهم حق الفهم ناداً سالت عنه ثانياً كان استفهاماً حكاه ابن فارس في فقه اللغة كذا في الاتقان في انواع الانشاء • وفي بعض الكتب الاستخبار هو طلب الخبر •

**الخدر** بفتح الخاء و الدال المهملة بمعنى سستي اندام و باطل شدن حس لس قال الشيخ هو علة آية تحدث في حس لمس بها آفة اما بطلاناً او نقصاناً • و اعلم ان كثيراً من المتأخرين يخصصون الخدر بنقصان الحس فقط وفي بعض انواع الخدر يحس الانسان في العضو شبيهاً بحركة النمل كذا في بحر الجواهر •

**التخدير** هو مقابل اللذع وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس و الحركة بارداً في مزاجه غليظاً في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية و يجيء في فصل العين المهملة من باب اللام • **المخدر** على صيغة اسم الفاعل من التخدير عند الاطباء دواء يجعل الروح الحساس او المحرك للعضو غير قابل لتأثير القوة النفسانية قبولاً تاماً كالافيون كذا في الموجز في فن الادوية •

**الخنازير** جمع خنزير بكسر الخاء و سكون النون و كسر الزاء المعجمة بعدها ياء تحذانية ساكنة و هي عند الاطباء اورام مغار ملاب تتمكن في مواضعها ولا تتحرك و تكون على لون البدن كذا في بحر الجواهر • وفي شرح القانون في الخنازير اورام سلعة متشبثة باللحم غير بثوية اكثرها في العنق • **الاختصار** بالصاد المهملة هو عند بعض اهل العربية مرادف للايجاز و قيل اخص منه لانه خاص

بحذف الجمل بخلاف الاجاز • و قيل الاجاز عند السكاكي ما يكون بالنسبة الى المتعارف و الاختصار عنده ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام و يجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الواو • و قال عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص الاجاز بيان المعنى المقصود باقل مما يمكن من اللفظ من غير حذف و الاختصار عبارة عن الحذف مع قرينة تدل على خصوص المحذوف و الاقتصار عبارة عن حذف لا يكون كذلك و قد يستعمل الاختصار مرادفاً للايجاز انتهى • و قد يراد بالاختصار الحذف بدليل و بالاقتصار الحذف بغير دليل كما سبق في لفظ الحذف • فعلى هذا يكون الاختصار اعم مما ذكره عبد العلي البرجندي لانه يشتمل الحذف لقرينة لا تدل على خصوص المحذوف ايضاً بخلاف ما ذكره • وفي بعض الحواشي المعلقة على الضوء ما حاصله الاختصار ترك بعض الشيء نسياً منسياً كانه لم يكن كترك الفاعل في المجهول و بعبارة اخرى الحذف عن اللفظ و الزية جميعاً و بعبارة اخرى الحذف مع كون المحذوف غير مراد • و على هذا قيل

لا يجوز الاختصار على احد مفعولي باب علمت ان حذف احد مفعوليه عن اللفظ لاعتنى المعنى جائز كما في قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا اي لا تحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا • والاختصار ترك بعض الشيء موزة لا حقيقة • ويعبر عنه ايضا بالحذف عن اللفظ دون النية والحذف مع كون المحذوف مرادا • وفي شرح هداية النحر في الخطبة قيل الاختصار قلة اللفظ والمعنى وقيل هو مختص بالالفاظ وقيل هو الحذف لدليل وقيل الحذف عن اللفظ دون النية وقيل قلة الالفاظ وكثرة المعاني والاختصار عكسه في الكل انتهى • وفي الحاشية المنقولة عنه قوله في الكل اي في جميع الوجوه المذكورة في الاختصار اما عكس الاول فلان الاختصار قلة اللفظ وكثرة المعنى واما الثاني فلان الاختصار غير مختص بالالفاظ واما الثالث فلان الاختصار الحذف بدون الدليل واما الرابع فلان الاختصار الحذف عن اللفظ والنية جميعا واما عكس الخامس فلان الاختصار كثرة الالفاظ وقلة المعاني انتهى •

**الخضر** بالكسر وسكون الضاد المعجمة نام پیغمبر است علیه السلام و نزد صوفیه کنایه از بسط است و الیاس کنایه از قبض است کذا فی کشف اللغات • و فی الاصطلاحات الصوفیة لکمال الدین ابی الغنائم الخضر کنایه عن البسط و الیاس عن القبض و اما کون الخضر علیه السلام شخصا انسانیا باتیا من زمان موسی علیه السلام الی هذا العهد او روحانیا یتمثل بصورته لمن یرشده بغير محقق عندي بل قد یتمثل بمعناه له بالصفة الغالبة علیه ثم یضمحل و هو روح ذلك الشخص او روح القدس •

**الخضراء** بفتح الضاد المعجمة و الالف الممدودة در لغت سبز را گویند و در اصطلاح محدثین جامعه را گویند که درو خطاهای سبز باشند کما فی تیسیر القاری ترجمه صحیح البخاری و قد سبق فی لفظ الحمراء ایضا •

**الخطرة** بالفتح وسكون الطاء المهملة در لغت چیزی در دل آمدن و برون رفتن کما فی مجمع السلوك و فی الصراح الخطور گذشتن اندیشه بدل • و فی شرح القصيدة الفارسية الخاطر يطلق على ما یخطر بالبال و يطلق ایضا على القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال على المحل يقال ورد لي خاطر و وقع فی خاطري کذا انتهى کلامه • و در لطائف اللغات میگوید که خطر در اصطلاح صوفیه عبارتست از ادعیه که میخوانند بعد از برودن حق بحیثیتی که بعد دفع آن نتواند کرد انتهى کلامه • و خاطر نزد صوفیه و اردیست که فرود می آید بر دل در صورت خطاب و مطالبه و وارد عام است از خاطر و غیر خاطر مثل وارد حزن و وارد خوشی و وارد قبض و وارد بسط • و اکثر التصوفه علی ان الخواطر اربعة خاطر من الحق و هو علم بقدره الله تعالى من الغیب فی قلوب اهل القرب و الحضور من غیر واسطة و خاطر من الملک و هو الذي یحیی الطاعة و یرغب فی الخیرات و یحرز من المعاصی و المکار و یلوم علی ارتکاب المخالفات و علی التکاسل من الموافقات و خاطر من النفس و هو الذي یتقاضی الحظوظ العاجلة

ويظهر الدعوى الباطلة • وخطر من الشيطان ويسمى بخطر العدو ان الشيطان عدو للمسلم وهو الذي يدعو الى المعاصي والمناهي والمكروه • والفرق بين خطر الحق والملك ان خطر الحق لا يعرضه شيء وسائر الخواطر تضمحل وتلاشى عنده • سئل بعض الكبار من برهان الحق فقال وارد يرد على القلب تضجر النفس عن تذيبها ومع وجود الخطر الملكي معارضة خطر النفس وخطر الشيطان و ان خطر النفس لا ينقطع بنور الذكر بل يتقاضى الى مطلوبه لتصل الى مرادها الا اذا ادركها التوفيق الازلي فيقطع عنها عرق المطالبة • و اما خطر الشيطان فانه ينقطع بنور الذكر ولكن يمكن ان يعود وينسى الذكر ويغويه • وقال بعضهم الخطر خطاب يرد على القلوب والضائر وقيل كل خطر من الملك فقد يوافقه صاحبه وقد يخالفه بخلاف الخطر الحقاني فانه لا يحصل خلاف من العبد فيه • و فرق ميان خطر نفس وخطر شيطان ههنا است كه نفس آرزو بچيزى معين كند و الحاج كند تا بآن چيز رسد و شيطان آرزو بچيزى معين نكند بلكه چون داعي شود بمعصيتى كه آن را سالك اجابت نكند فى الحال بسوى وسوسه ديگر اندازد چه مقصود او در فعلى معين نيست مقصود او آنست كه مسلم را بهر طور در معصيتى اندازد كيف كان • و قال بعضهم الخواطر اربعة خاطر من الله تعالى وخطر من الملك وخطر من النفس وخطر من العدو فالذي من الله تنبيه والذي من الملك حث على الطاعة والذي من النفس مطالبة الشهوة والذي من العدو تزيين المعصية فبنور التوحيد يقبل من الله تعالى وبنور المعرفة يقبل من الملك وبنور الايمان ينهى النفس وبنور الاسلام يرد على الطاعة • وسئل الجنيد عن الخطرات فقال الخطرات اربعة خطرة من الله تعالى وخطرة من الملك وخطرة من النفس وخطرة من الشيطان فالتى من الله ترشد الى الاشارة والتى من الملك ترشد الى الطاعة والتى من النفس تجر الى الدنيا وطلب عزها والتى من الشيطان تجر الى المعاصي • والمشهور عند مشايخ الصوفية ان الخواطر اربعة كلها من الله تعالى بالحقيقة الا ان بعضها يجوز ان يكون بغير واسطة وبعضها بواسطة فما كان بغير واسطة وهو خير فهو الخطر الرباني ولا يضاف الى الله تعالى الا الخير ادبا وما كان بواسطة وهو خير فهو الخطر الملكي • وان كان شرا فان كان بالحاج وتصميم على شيء معين فيه حظ النفس فهو الخطر النفساني والا فهو الشيطاني • وجعل بعض المشايخ الواجب اى خطرة الواجب للحق والحرام للشيطان والمندرب للملك والمكروه للنفس واما المباح فلما لم يكن فيه ترجيح لم ينسب الى خاطر لا ستلزامه الترجيع • والشيخ مجيد الدين البغدادي زاد على الخواطر الاربعة خاطر الروح وخطر القلب وخطر الشيخ وبعضهم زاد خاطر العقل وخطر اليقين وبالحقيقة هذه الخواطر مندرجة تحت الخواطر الاربعة • فان خاطر الروح وخطر القلب مندرجان تحت خاطر الملك • و اما خاطر العقل فان كان في امداد الروح والقلب فهو من قبيل خاطر الملك وان كان في امداد النفس والشيطان

فهو من قبيل خاطر العدو • و اما خاطر الشيخ فهو امداد همة الشيخ يصل الى قلب المرید الطالب مشتملا على كشف معضل وحل مشكل في وقت استكشاف المرید ذلك با ستمداده من ضمير الشيخ ونفى الحال ينكشف ويتبين و ذلك داخل تحت الخاطر الحقاني لان قلب الشيخ بمثابة باب مفتوح الى عالم الغيب فكل لحظة يصل امداد فيض الحق سبحانه على قلب المرید بواسطة الشيخ • و اما خاطر اليقين فهو وارد مجرد من معارضاات الشكوك والارباب انه داخل تحت الخاطر الحقاني • فائدة • تمييز الخواطر كما ينبغي لا يتيسر الا عند تجلية مرآة القلب من الامور الطبيعية الجسمانية بمصقل الزهد والتقوى والذكر حتى تكشف فيها صور حقائق الخواطر كما هي • ومن لم يبلغ من الزهد والتقوى هذه المرتبة ويريد ان يميز بين الخواطر فله طريق وذلك بان يزن اولاً خاطره بميزان الشرع فان كان من قبيل الفرائض او الفضائل يمضيه وان كان محرماً او مكروهاً ينفذه وان كان من قبيل المباحات فكل جانب يكون اقرب الى مخالفة النفس يمضيه والغالب من سجية النفس ميلها الى شئى دني • ثم يعلم ان مطالبات النفس على نوعين بعضها حقوق ابد منها وبعضها حظوظ فالحقوق ضرورة ان قوام النفس وبقاء حيوتها مشروط ومربوط بها والحظوظ ما زاد عليها فيلزم تمييز الحقوق من الحظوظ كي تمضى الحقوق وتنفي الحظوظ • و اهل البدايات يلزمهم الوقوف على الحقوق وحد الضرورة وتجاوزهم عن ذلك ذنب في حقهم • و اما المنتهي فله فتح طريق السعة والخروج عن مضيق الضرورة الى فضاء المشاهدة والمسامحة و امضاء خواطر الحظوظ باذن الحق سبحانه وان شئت الزيادة فارجع الى مجمع السلوك في فصل معرفة الخواطر •

**الخمار بالكسر معجزان ودر اصطلاح سالكان خمار احتجاب محبوبست بحجب عزت و ظاهر شدن پردهاي كثر برروي وحدت و اين مقام تلوين سالك است كذا في كشف اللغات •**

**الخير** بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية فى اللغة بمعنى نيكى و نيكو و نيكوتر كما فى الصراح و غده الشر قبل الحماء ربما يطلقون الخير على الوجود و الشر على العدم و ربما يطلقون الخير على حصول كمال الشئى و الشر على عدم حصوله قالوا الوجود خير محض و العدم شر محض فان ارادوا بالخير في هذا القول الوجود يكون معنى ذلك الوجود وجود محض فيخلو عن الفائدة و ان ارادوا به حصول الكمال فلا يشتمل لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اريد بالكمال صفة تناسب ما حصل له ويليق به اوصفة كمال مقابلة لصفة نقصان فظهر ان قولهم المذكور ليس بصحيح على الاطلاق وقيل لم يريدوا بذلك تصوير معنى الخير و الشر كما حسب هذا القائل فقال ما قال فان معناهما معلوم لجمهور الناس بدهة يومفون بكل منهما اشياء مخصصةة ويسلبونهما عن اشياء آخر ولكنهم لا يفرقون ما بالذات و ما بالعرض و يطلقون الخير على كل منهما و كذا الشر • و القوم ذهبوا الى ان ما يطلقون عليه الخير قسمان خير بالذات و خير بالعرض و كذا الشر

وان القتل مثلا اذا تأملنا فيه وجدناه شرا باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقطوع كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال اُحيوة وهو قيد عديمي وباقي القيود الوجودية خيرات نعم التكاثرهم في هذه المقدمة بانها ضرورية غير صحيح والظاهر انها اقناعية وان الامثلة التي ذكروها في هذا المقام توقع بها ظنا هكذا يستفاد من شرح التجريد و حواشيه • و الاحسن ما قال بعض الصوفية ان الوجود خير محض وبالذات لكونه مستندا الى العزيز الحكيم والعدم شرمحض وبالذات لعدم استناده اليه وقد سبق في لفظ الجمال زيادة تحقيق لهذا في فصل الام من باب الجيم فانك اذا قابلت المذات بالمضار تجد المذات اكثر واذا قابلت الشر بالخير تجد الخير اكثر وكيف لا لان المؤمن يقابله الكافر ولكن المؤمن قد يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه شرا ولا من اول عمره الى آخره كالانبياء والاولياء والكافر لا يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه خير اعلا غاية ما في الباب ان الكفر يحبطه ولا ينفعه ويستحيل نظرا الى العادة ان يوجد كافر لا يستقى العطشان شربة ماء ولا يطعم الجائع لقمة خبز ولا يذكر به في عمره وكيف لا وهو في زمان مده كان مخلوقا على الفطرة المتفضية للخيرات فخلق الخير الغالب كما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل لا يناسب الحكمة الا ترى ان التاجر اذا طلب منه درهم بدينار فلو امتنع ويقول في هذا شرو عوزوال درهم عن ملكي فيقال له لكن في مقابله خير كثير وهو حصول الدينار في ملكك وكذلك الانسان لو ترك السكرة اليسيرة لما فيها من المشقة مع علمه انها تحصل له راحة مستمرة ينسب الى مخالفة الحكمة فاذا نظر الى الحكمة كان وقوع الخير المشوب بالشر القليل من اللطف فخلق الله العالم الذي فيه الشر لذلك والى هذا اشار الله تعالى بقوله اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فقال الله تعالى في جوابهم اني اعلم ما لا تعلمون اي اني اعلم ان هذا القسم يناسب الحكمة لان الخير فيه كثير ويتبين لهم خيره بالتعليم كما قال وعلم آدم الاسماء كلها يعني ايها الملائكة خلق الشر المحض والشر الغالب والشر المساوي لا يناسب الحكمة واما خلق الخير الكثير فمناسب • فقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اشارة الى الشر واجابهم الله بما فيه من الخير بقوله وعلم آدم الاسماء • فان قال قائل فانه قادر على تخليص هذا القسم من الشر بحيث لا يوجد فيه شر فيقال له ما قال الله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملأ جهنم من الجنة والناس اجمعين يعني لو شئنا خلصنا الخير من الشر لكن حينئذ لا يكون خلق الخير الغالب وهو قسم معقول فبل كان تركه للشر القليل وهو لا يناسب الحكمة وان كان لذلك فلا مانع من خلقه فيخلقه لما فيه من الخير الكثير هذا خلاصة ما في التفسير الكبير في تفسير قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها في سورة الم السجدة • وفي شرح المواقف في خاتمة مقصد انه تعالى مراد

لجميع الكائنات ان الحكماء قالوا الموجود إما خير محض لا شرف فيه أصلاً كالعقول والأفلاك وأما الخير غالب فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلاً وان كان كثيراً فالصحة أكثر منه وكذلك الام كثير و اللذة أكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين \* واما ما يكون شراً محضاً او كان الشرف فيه غالباً او مساوياً فليس شئياً منها موجوداً فالخير في هذا العالم واقع بالقصد الاول داخل في القضاء دخلاً اعلياً ذاتياً والشروع بالضرورة داخل في القضاء دخلاً بالتبع والعرض وانما التزم في هذا العالم فعل مانسب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرك كثير فليس من الحكمة كما انه ليس من الحكمة ابتعاد الشر المحض او الكثير او المساوي فلا يبعد من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لكلاً تنهدم به دور معدودة الا ترى انه اذا لدغ اصبع انسان و علم ان حبوته في قطعها فانه يأمر بقطعها ويريد طبعاً لازدادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شراً قليلاً فلا بد للعاقل ان يختاره و اذا احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلاً فضلاً عن ان يعد حكيماً فاعلاً لما يفعله على ما ينبغي انتهي \* والفرق بين الخير والكمال يجيء في لفظ اللذة في فصل الدال المعجمة من باب الام \*

**الاختيار** لغة الإيثار يعني برزكين و يعرف بانه ترجيح الشئ وتخصيصه وتقديمه على غيره وهو اخص من الإرادة \* وعند المتكلمين والحكماء قد يطلق على الإرادة كما يجيء في فصل الدال من باب الرأ المتكلمين وقد يطلق على القدرة وبقيته الايجاب والمشهور ان له معنيين الاول كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فعدم الفعل لم تتعلق به المشيئة بل هو معلل بعدم المشيئة على ما ورد به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهذا المعنى متفق عليه بين المتكلمين والحكماء الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له تعالى فيستحيل الانفكاك بينهما وان مشيئة الذرك وعدم مشيئة الفعل ممتنع فمقدمة الشرطية الاولى هي ان شاء واجبة الصدق عندهم ومقدمة الشرطية الثانية هي ان لم يشأ ممتنعة الصدق وصدق الشرطية لا يتوقف على صدق شئ من الطرفين فكلاً الشرطيتين صادقتان والمتكلمون قالوا بجواز تحقق مقدم كل من الشرطيتين فالخيار والقادر على هذا المعنى هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والذي صحة الفعل والترك فالخيار والقادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وقد يفسران بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا المعنى مما اختلف فيه المتكلمون والحكماء فذهبوا للحكماء لاعتقادهم ان ابتغاء تعالى العالم على النظام من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وزعموا ان هذا هو الكلام التام ولم يتنبهوا على ان هذا نقصان تام فان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف واثبتته المتكلمون كلهم وهو الحق الحقيق الائق بشانه تعالى لان حقيقة الاختيار هو هذا المعنى الثاني لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل كما يستفاد من شرح المواظف

و بعض حواشيه ومما ذكره الصادق الحلواني في حاشية الطيبي • وقال مرزا زاهد في حاشية شرح  
المواقف في بحث امتناع استناد القديم الى الواجب أعلم أن الـ لا يجاب على اربعة أنحاء الأول وجوب  
الصدور نظرا الى ذات الفاعل من حيث هي مع قطع النظر عن ارادة الفاعل و غاية الفعل و هو ليس  
محل الخلاف فتفاق الكل على ثبوت الاختيار الذي هو مقابله لله تعالى بل هو عند الحكماء غير متصور  
في حقه تعالى فانه لا يمكن النظر الى شئ و قطع النظر عما هو عينه • و الثاني وجوب الصدور نظرا الى  
ذات الفاعل بان يكون الارادة والغاية عين الفاعل • وبعبارة اخرى وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل مع  
قطع النظر عن الخارج وهذا محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين فالحكماء ذهبوا الى هذا الـ لا يجاب في  
حقه تعالى و زعموا انه تعالى يوجد العالم بآراءه التي هي عينه وذاته تعالى غاية لوجود العالم بل علة  
تامة له و المتكلمون ذهبوا الى الاختيار المقابل لهذا الـ لا يجاب وقالوا انه تعالى اوجد العالم بالارادة الزائدة عليه  
لا لغرض او بالارادة التي هي عينه لغرض هو خارج عنه • و الثالث وجوب الصدور نظرا الى ارادة الفاعل  
و المصلحة المترتبة على الفعل وهذا محل الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة فـ الاشاعرة قالوا بالاختيار  
المقابل لهذا الـ لا يجاب حيث لم يقولوا بوجود الاصلح و جوزوا الترجيح بلا مرجح و المعتزلة قالوا بهذا  
الـ لا يجاب حيث ذهبوا الى وجوب الاصلح و امتناع الترجيح بلا مرجح • و الرابع وجوب الصدور بعد الاختيار  
و هذا الوجوب موكد للاختيار و لا خلاف في ثبوته و الاختيار الذي يقابله و اذا تعين ذلك علمت ان  
اثر الموجب على النحويين الاولين يجب ان يكون دائما بدوامه اي بدوام ذلك الموجب لامتناع  
تخلف المعلول عن العلة التامة و اثر الموجب على المعنيين الاخيرين وكذا اثر المختار على هذه  
المعاني كلها يحتمل الامرين هذا ماظهر لي في هذا المقام و الجمهور في غفلة عنه فظن بعضهم ان  
محل الخلاف بين الحكماء و المتكلمين هو الـ لا يجاب بالمعنى الاول و كلام اكثرهم مبني عليه و ظن بعضهم  
انه لا خلاف بين الحكماء و المعتزلة الا في قدم العالم و حدوثه مع اتفاقهما على ان إيجاد العالم ممكن  
بالنسبة الى ذاته تعالى بدون اعتبار الارادة و واجب مع اعتبار الارادة التي هي عينه انتهى كلامه •  
فالاختيار على المعنى الاول امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة التي هي  
عين الذات وكذا عن الغاية و مرجعه الى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و على  
المعنى الثاني امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج و مرجعه الى كون  
الفاعل بحيث يصح منه الفعل والتترك وهو الذي نفاه الحكماء عنه تعالى • و اما تفسيرهم القدرة بصحة  
صدور الفعل و لا مدوره بالنسبة الى الفاعل فمبني على ظاهر الامر و بالنسبة الى ما وراء الصادر الاول  
هكذا ذكر مرزا زاهد ايضا و على المعنى الثالث امكان الصدور نظرا الى ارادة الفاعل و المصلحة  
و على المعنى الرابع امكان الصدور بعد الاختيار هذا ثم الاختيار عند المنجمين يطلق على وقت



١ احسن منه في زعم النجم من الاوقات المناسبة لشروع امر مقصود فيها و تعيين مثل ذلك الوقت يحصل بملاحظة امور كثيرة منها ملاحظة الطالع هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح يست باب •

**الخيار** اعلم ان الخيارات على سبعة عشر قسما الاول خيار الشرط و هو ان يشترط احد المتعاقدين او كلاهما الخيار بين قبول العقد و رده ثلثة ايام او اقل الثاني خيار الرؤية و هو ان يشتري شيئا لم يره فللمشتري الخيار اذا رآه و هو غير موثقت بمدة و الثالث خيار العيب و هو ان يجد بالمبيع عيبا ينقص الثمن فله الخيار ان شاء يختار المبيع بكل الثمن او يرده الى البائع و الرابع خيار التعيين و هو ان يشتري احد الشيئين على انه يعين احد هما ايما شاء الخامس خيار النقد بان اشترى شيئا على انه ان لم ينقد ثمنه الى ثلثة ايام فلا بيع السادس خيار الغبن و هو ان يغرر البائع المشتري او بالعكس او غره الدلال السابع خيار الكمية صورتها ان قال اشتريت ما في هذه الحقيبة ثم رأى ما فيها من الدهن او غيره او قال بعته بما في هذه الصرة ثم رأى الدراهم التي فيها كان له الخيار و الثامن خيار الاستحقاق و صورته استحق بعض المبيع فان كان الاستحقاق قبل القبض خير في الكل و ان كان بعده خير في القيمي لاني المثلث التاسع خيار التغرير الفعلي بالتصرية و المصراة هي ما كانت قليلة اللبن فشد البائع ضرعها و حبسها عن ولدها ليجتمع لبنها فيظن المشتري انها غزيرة اللبن و العاشر خيار كشف الحال و هو فيما اذا اشترى بوزن هذا الحجر ذهباً و فيما لو اشترى بناء لا يعرف قدره • و ادخل في خيار الكشف خيار الكشف و هو فيما اذا باع مبرة كل صاع بدرهم مع البيع في صاع مع الخيار للمشتري و الحادي عشر الخيار في خيانة المراجعة و الثاني عشر الخيار في خيانة التولية و هو ان تظهر خيانة البائع في بيع المراجعة بافرازه او ببرهانه على ذلك او بتركه اخذه المشتري بكل ثمنه او رده لفوات الرضاء و في التولية للمشتري الحط تدر الخيانة في التولية و ينبغي ان تكون الخيانة في الوضعية كذلك و الثالث عشر الخيار في فوات وصف مرغوب فيه نحو ان يشتري عبد ابشرط كونه خبازاً او كاتباً فظهر بخلافه اخذه بكل الثمن او رده و الرابع عشر الخيار في تفريق صفقة بهلاك بعض المبيع قبل القبض و الخامس عشر الخيار في عقد الفضولي فان المالك يخير ان شاء اجاز و ان شاء ابطال و السادس عشر الخيار في ظهور المبيع مستاجراً و السابع عشر الخيار في ظهور المبيع مرهوناً و هو ان يبيع الدار المستأجرة او الشيء المرهون فان اجاز المستاجر او المرهون فلا خيار للمشتري و ان لم يجز فالخيار للمشتري ان شاء انتظر انقضاء مدة الاجارة في الاجارة و انتظار اداء الدين في المرهون او فسخ هكذا في الدر المختار و شرحه للطحطاوي •

**الاخيار** يفتح الالف جمع خيرا است و در اصطلاح سالكان اخيار هفت تن را گویند از جمله سیصد و پنجاه و شش مردان غیب کذا في كشف اللغات و نیز دران در بیان لفظ اولیاء واقع شده كه اخيار سیصد تن اند و ایشان را ابرار نیز خوانند و بجوی ایضا في لفظ الصوفي في فصل الفاء من باب الصاد •

الخسيس • الاختلاس • الخامسة • الخماسي ( ٤٢٢ ) الخمس • الاعداد الخمسة • خمسة الخمسة المسترقة • الخمسة المفردة

**فصل السنين \* الخسيس** في اللغة فرومايه كما في الصراح وفي بعض كتب اللغة الاخس زبون ترو هو مقابل للاشرف كما يجيى في فصل الفاء من باب الشين • وفي بعض كتب اللغة الخسيس الدني وقيل السفلة • وفي التاتار خانية في باب الكفو الخسيس من يخدم الظلمة و ان كان ذا مروة • وفي البرجندي في اول كتاب البيع المراد بالخسيس في باب البيع ما يقل ثمنه كالخبز واللحم والنفيس ما يكثر ثمنه كالعبد • وفي بعض الكتب الشافعية الخسيس ما دون نصاب السرقة • وقيل ما يعد في العادة خسيسا انتهى •

**الاختلاس** بمعنى ربون است و آن چنان باشد كه معني غزل بمدح آرد و يا معني مدح بغزل آرد مثال اول • ع • ومع تو راست چون قد زيباي دلبران • مثال دوم • ع • هي از راستي قند برمع شاه دين ماند • كذا في جامع الصنائع • واختلاس نزد قراء ترك تكميل حركت را گویند كما في شرح الشاطبي •

**الخامسة** بالميم عند المنجمين هي سدس عشر الرابعة •  
**الخماسي** بالضم عند الصرفيين كلمة فيها خمسة احرف اصول سواء كان مجردا كجحمرش او مزجدا فيه كعصفوط وهو لا يكون الا اسما •

**المخمس** على صيغة اسم مفعول من باب التفعيل عند الشعراء يطلق على تسم من المسط كما يجيى في فصل الطاء من باب السين • وعند المهندسين يطلق على شكل مسطح تحيط به خمسة اضلاع متساوية و ان لم تكن متساوية فلا يسمى مخمس بل ذا خمسة اضلاع كما في كتب الحساب • وعند اهل التكمير و اهل الجفر يطلق على وفق مشتمل على خمسة وعشرين مربعا صغيرا •

**الاعداد الخمسة** يجيى في فصل الدال من باب العين في لفظ الاعداد الطبدية •  
**مخمس** كتاب الدعوى عند الفقهاء اسم لمسئلة مشتملة على خمس مسائل مخصوصة مذكورة في كتاب الدعوى وهي قولهم سقط دعوى الملك المطلق ان برهن ذو اليد ان المدعى به ودبعة او رهن او مؤجراو مغضوب هكذا في شروح مختصر الوقاية كجا مع الرموز والبرجندي •

**الخمسة المسترقة** عند المنجمين اسم خمسة ايام معينة من ايام السنة و يجيى في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين •

**الخمسة المفردة** نزد بلغاء عبارتست از التزام منشي يا شاعر در كلام خود پنج حرف را يعني آ و ح ي كه پيش از اين در كلام نيارد مثاله • شعر • هوى بجيى هوى احياء حوا • حوى احياء حوا اوه بجيى • يعني نرود آمد بمسمى بجيى محبت قبيلهاى مسماة حوا و در گزنت به قبيلهاى حوا آه كردن بجيى و اين صنعت از مخترعات امير خسرو دهلوي است •

**الخنسية** بفتح الالف و سكن الخاء و فتح النون فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعلبية في الاحكام الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار البعثة من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره • و حرموا الاغتيل بالقتل لمخالفهم والسرقة من اموالهم و نقل عنهم تجوز تزويج المسلمين من مشركي قومهم كذا في شرح المواقف •

**فصل الشين \* الخدش** بالفتح و سكن الدال المهملة في اللغة خراشيدن • و عند الاطباء هو تفرق اتصال واقع في الجلد بشرط ان يكون قريب العهد والسحج ما يكون بعيد العهد كذا في الاقسرائي • وفي شرح القانونجة تفرق الاتصال ان كان في الجلد يسمى خدشا ان كان دقيقا وسحجا ان كان منبسطا • و در وانيه آر تفرق اتصال كه از پوست فرو نكند آنا سحج گویند و خدش نیز گویند و آنچه بكوشت فرو گذرد آن را جراحت گویند •

**الخفش** بفتح الخاء والفاد هو ان تكون الطبقة القرنية والعينية رقيقتين ضعيفتين ينفذ فيهما شعاع الشمس والضوء و هذه لا تكون الا مولودة مع الانسان • و عند اكثر الاطباء انه ضعف البصر مع نداوة تكون في الاجفان ولذا سمي الخفاش به لضعف بصره كذا في بحر الجواهر •

**فصل الصاد المهملة \* الخصوص** بالفتح و الضم في اللغة الانفراد ويقال به العموم • وعند المنطقيين كون احد المفهومين غير اشم من الآخر اما مطلقا او من وجه و يسمى ذلك المفهوم خاصا واخص اما مطلقا او من وجه و يجيء في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين و لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف • أعلم ان الخصوص قد يعتبر بحسب الصدق وقد يعتبر بحسب الوجود وقد يعتبر بحسب المفهوم و يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء من باب النون • و يطلق عندهم ايضا على كون القضية مخصصة حماية كانت او شرطية • وعند الاصوليين كون اللفظ موضوعا بوضع واحد لواحد او لكثير محصور و ذلك اللفظ يسمى خاصا فاللفظ بمنزلة الجنس يشتمل المستعمل و المهمل و الموضوع يخرج المهمل و المراد بالوضع تخصيص اللفظ بآراء المعنى فيدخل فيه الحقيقة و المجاز و تقييد الوضع بالوحدة يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة و المراد بالواحد في قولهم لواحد اعم من الواحد الشخصي كزيد و يسمى هذا الخصوص خصوص العين و من الواحد الجنسي كالانسان و يسمى هذا الخصوص خصوص الجنس و من الواحد النوعي كرجل وامرأة و يسمى هذا الخصوص خصوص النوع و قولهم لكثير يشتمل التثنية والجمع المنكرو العام و اسم العدد و قيد محصور يخرج المنكر والعام • و ذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فالوضع يشتمل وضع الحقيقة و المجاز و خرج به المهمل و بقيد الوحدة خرج المشترك و المطلق ايضا عند من يقول بانه واسطة بين الخاص والعام و هو قيل بعض مشايخ الحنفية والشافعية لان المطلق ليس

بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لأنها من الصفات والمطلق متعرض للذات دون الصفات وبعضهم جعل المطلق من الخاص النوعي وكذا الحال في التعريف الأول في شموله للمطلق وعدم شموله له وبقيد الانفراد خرج العام ولم تخرج التثنية لأنه أراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا ويتناول خصوص العين والجنس والنوع إلا أنه أفرق خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام إشارة إلى كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه أصلاً فعلى هذا المراد بالمعنى مدلول اللفظ وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل هذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والتحقيقي تبديها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فإنه لا يجري العموم في المعاني وهذا وهم إذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني أنه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بأن مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد أن المعنى الواحد لا يعم متعدداً • واعترض عليه أيضاً بأنه إذا كان تعريفاً لتسمي الخاص كان الواجب إيراد كلمة أو دون التوالان المحدود ليس مجموع القسمين • وجوابه أن هذا بيان لتسميه على وجه يؤخذ منه تعريف القسمين بدليل أنه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لأحد القسمين على أن الواو قد تستعمل بمعنى أو • وقيل المراد أن لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقاً والآخر خاص الخاص أعنى الاسم الموضوع للتسمي المعلوم أي المعين المشخص • وبالجملة فعلى هذا الخاص يطلق على معنيين أحدهما ما يعم الأقسام الثلاثة وثانيهما ما هو أحد أقسامه وهو خاص العين هذا كله خلاصة ما في التلويح وكشف البزدوي ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين •

**الخاص** هو عند الأصوليين ما عرفت قبيل هذا • وعند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي على معانٍ منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الخاصة في ميزان المنطق كواحد من العرض اللازم والمفارق أن اختص بانفراد حقيقة واحدة فهو خاص • وفي شرحه بديع الميزان الماشي بالنسبة إلى الإنسان خاص إضافي للإنسان انتهى إلا أن إطلاق لفظ الخاصة هنا أشهر يقال الضاحك خاصة الإنسان والماشي خاصة له ونحو ذلك فعلى هذا التاء في لفظ الخاصة ليست للتأنيث بل للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في لفظ الحقيقة • ثم لفظ الخاصة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي كما وقع في الشفاء على المعنيين • الأول ما يختص بالشيء بالقياس إلى كل ما يغايره كالضاحك بالقياس إلى الإنسان ويسمى خاصة مطلقة وهي التي عدت من الكليات الخمس ويقابلها العرض العام وسميت بأنها المقولة على ما تحت طبيعة واحدة فقط لا عرضياً والمراد بالطبيعة الحقيقية وفي اختيارها على لفظ الماهية حيث لم يقل على ما تحت ماهية واحدة إشارة إلى أن الخاصة وكذا العرض العام المقابل له لا تكون للماهية المعدومة إذ المعدوم مسلوب في نفسه فكيف يتصف بشيئين والمراد بالحقيقة أعم من النوعية والجنسية فتشمل خواص الاجناس أيضاً

والابد من اعتبار قيد الحيثية ان خواص الاجناس اعراض الماهية بالقياس الى انواعها و ما في قولنا ما تحت طبيعة يراى به جنس الافراد فيشتمل المختص بفرد واحد سواء كان له حقيقة كخواص الاشخاص التي لها ماهية كلية اولا كخواصه تعالى و خواص الشخصيات ولما كان غرض المنطقي لم يتعلق بمثل هذه الخواص لانه لا يبحث عن احوال الجزئيات اخرجها البعض من تعريف الخاصة فقال هي المقولة على افراد طبيعة واحدة فقط قولاً عرضياً و اراد بالافراد ما فوق الواحد لاجميع الافراد فيدخل في التعريف الخاصة الشاملة و غير الشاملة و قيد فقط لاخراج العرض العام و القيد الاخير لاخراج النوع و الفصل القريب و بكل واحد من التبيين خرج الجنس و الفصل البعيد • وقال الشيخ في الشفاء الخاصة المعبرة اى التي هي احدى الكليات الخمس هي المقولة على اشخاص نوع واحد في جواب اى شئ هو لا بالذات سواء كان نوعاً اخيراً اولا • ولا يبعد ان يعنى احد بالخاصة كل عارض لاي كلى كان ووجدنا على و يكون ذلك حسناً جداً لكن التعارف جرى في ايراد الخاصة على انها خاصة للنوع و للفصل • والثاني ما ينتمى الشئ بالقياس الى بعض ما يغيره و يسمى خاصة اضافة و غير مطلقة فهي ما يكون موجودة في غير ذلك الشئ ايضا كالشيء بالنسبة الى الانسان هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حاشيتيها • و بقي هذا شئ هو انه لا يعلم بين العرض العام و الخاصة الاضافة فوق و المستدور في ذلك • قال في الخاتمة الجالية الخاصة التي هي احدى اقسام الكليات الخمس هي الخاصة المطلقة و اما اذا جعلت اعم من المطلقة و الاضافة كما ذهب اليه بعض المتأخرين فيكون الماشي بالنسبة الى الانسان خاصاً و عرضاً عاماً معاً فيدخل بعض اقسام الكليات في بعض فلا تكون النسبة حقيقية بل اعتبارية انتهى \* **التقسيم** \* الخاصة المطلقة اما بسيطة او مركبة لان اختصاصها بالحقيقة اما لاجل التركيب اولا و الثاني البسيطة كالضحك للانسان و الاول المركبة و لابد ان يلتزم من امور كل واحد منها لا يكون مختصاً بالمعروض و يكون مجموعاً مختصاً به مساوياً له او اخص منه كتوينا بمعنى المشقة مستقيم انقامة عروض الظاهر بالنسبة الى الانسان و ايضا كل من الخاصة المطلقة و العرض العام ثلاثة اقسام لانه قد يكون شاملاً لجميع افراد المعروض و هو اما لازم كالضاحك بالقوة للانسان و الماشي بالقوة و اما مفارق كالضاحك و الماشي بالفعل له و قد يكون غير شامل كالكتاب بالفعل للانسان و الابيض بالفعل له • و جماعة خصوا اسم الخاصة المطلقة بالشاملة اللازمة و حينئذ تجب تسمية القسمين الآخرين اى الخاصة الشاملة المفارقة و غير الشاملة بالعرض العام لئلا يبطل التقسيم الخمس اى تقسيم الكليات الى خمس و نسبه الشيخ في الشفاء الى الاضطراب لان الكلي انما يكون خاصة لصدقها على افراد حقيقة واحدة سواء وجد في كلها او بعضها دام اولم يدم و العام موضوع باراء الخاص فهو انما يكون تاماً اذا كان صادقاً على حقيقة و غيرها فلا اعتبار في ذلك التخصيص لجهة العموم و الخصوص بل انما هو مجرد

اصطلاح • فائدة • المعتبر عند جمهور المتأخرين في التعريفات الخاصة المطلقة المساوية وعند المحققين لافرق بين الاقسام في الاعتبار في التعريفات ثم الخاصة عند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على اربعة معان الاول الخاصة الوسطية بمعنى قوس معينة من منطقة التدوير والتاني الخاصة الوسطية بمعنى الحركة في تلك القوس والثالث الخاصة المرئية بمعنى قوس اخرى معينة من منطقة التدوير والرابع الخاصة المرئية بمعنى الحركة في تلك القوس فالخاصة الوسطية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة الوسطية وبين مركز جرم الكوكب على التوالي حركة التدوير موافقا لتوالي حركة البروج كما في المتخيرة او مخالفا له كما في القمر وهذا على قياس ما قبل في النطاقات والخاصة المرئية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة المرئية ومركز جرم الكوكب على التوالي حركة التدوير وسمى بالخاصة المعدلة ايضا لانها تحصل بزيادة تعديل الخاصة على الوسطية اذا كان مركز التدوير هابطا او بنقصانه عن الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير صاعدا • اعلم ان الخاصة الوسطية لا تختلف في الازمنة المساوية والمرئية تختلف هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وغيره ومعنى كل من الذروة الوسطية والمرئية وتعديل الخاصة يجيء في موضعه وخاصة الشمس مركزة كما يجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الزاء والحركة الخاصة هي حركة التدوير كما مر وذو الخاصية عند اطباء هو الدواء الذي يكون تأثيره بصورته فقط موافقا للطبيعة بان لا يكون مفسد للحياة ويجيء في لفظ الغذاء في ناقص باب الغين المعجمة •

والخاصية بالحق الياء تستعمل في الموضع الذي يكون السبب فيه مخفيا كقول اطباء هذا الدواء يعمل بالخاصية فقد عبروا بها عن السبب المجبول لاثار المعلوم بخلاف الخاصة فانها في العرف تطلق على الاثر اعم من ان يكون سبب وجوده معلوما او مجبولا يقال ما خاصة ذلك الشيء اي ما اثره الناشي منه والخواص اسم جمع الخاصة لاجمع الخاصية لان جمعا خاصيات • ومطلق الخاصة اما ان يكون لها تعلق بالاستدلال او لا يكون وعلى التقديرين اما ان تكون هي لازمة لذلك التركيب لما هو هو او تكون كاللازمة له والاول هو الخواص الاستدلالية اللازمة لما هو هو كمكوس القضايا ونتائج الاقيسة والثاني هو الخواص الاستدلالية التجارية مجرى لازم كوازم التمثيلات والاستقراءات من التراكيب لاسجد الوضع والمزايا والكيفيات عبارة عن الخصوميات المفيدة لتلك الخواص وارباب البلاغة يعبرون عن لطائف علم المعاني بالخاصة الجامعة لها وعن لطائف علم البيان بالمزية وخواص التراكيب كالخواص التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء وبالعكس مجازا فانه لا بد في بيانها من بيان المعاني المجازية التي تترتب عليها تلك الخواص واما المتولدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص بل هي معان جزئية والخواص ورائها وذلك ان الاستفهام مثلا يتولد منه الاستبطاء

وهو معنى مجازي له ويلزمه الطالب وهو خاصة يقصدها البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا سائر المتولدات وحقيقة المؤية المذكورة في كتب البلاغة هي خصوصية لها فضل على سائر الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب معاني النحو المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني فهي متنوعة الى نوعين أحدهما ما في النظم وحقه ان يبحث عنه في علم المعاني وثانيها ما في الدلالة وحقه ان يبحث عنه في علم البيان والفرق بين الخواص والمزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب فتترتب عليها خواصها المعتمدة عند البلاغ فالمزايا المذكورة منشأ لتلك الخواص وكذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الثواني فتترتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهي الاغراض المترتبة على المجاز المرسل والاستعارة والكناية كذا في كليات ابي البقاء •

**والخصوصية** بالقسم اوضح وحينئذ تكون صفة والحق الياء المصدرية لكون المعنى على المصدرية والتاء للمبالغة واذا ضم يحتاج الى ان يجعل المصدر بمعنى الصفة او الياء للنسبة والتاء للمبالغة كذا في كليات ابي البقاء •

**المخصوصة** عند المنطقيين وتسمى بالخصوصية ايضا قد سبق في لفظ الجمالية في فصل اللام من باب الحاء المهمة •

**المخصوص** بالمدح والذم عند النحاة يجيء تفسيرهما في افعال المدح والذم في فصل اللام من باب الفاء •

**الاختصاص** في اللغة امتياز بعض الجملة بحكم وعند بعض اهل البيان هو الحصر وبعضهم فرق بينهما ويجيء في لفظ التصرفي فصل الراء المهمة من باب القاف • قال النحاة من المواضع التي يضمن فيها الفعل قياسا باب الاختصاص ويكون الاختصاص على طريقة النداء بان يكون منقولاً وذلك بان يذكر المتكلم اولاً ضمير المتكلم ويؤتي بعده بلفظ اي ويجري مجراه في النداء من ضمّه والاتيان بعده بهاء التثنية و وضعه بدى اللام او يذكر بعد ضمير المتكلم في مقام لفظ اي اسم مضاف دال على مفهوم ذلك الضمير وذلك اما ان يكون لمجرد بيان المقصود بذلك الضمير نحو انا فعل كذا ايها الرجل اي انا فعل كذا مختصاً من بين الرجال بفعله فان قولك ايها الرجل لتأكيد الاختصاص لان الاختصاص قد وقع اولاً بقولك انا وليس بنداء لان المراد بصيغة اي هو ما دل على ضمير المتكلم السابق لا المخاطب فهو اي قولك ايها الرجل في محل النصب لانه حال في تقدير مختصاً من بين الرجال وحكمه في الاعراب والبناء حكم المندائ لان كل ما انتقل من باب الى باب فاعرابه على حسب ما كان عليه او يكون لبيان المفهوم من الضمير مع افتخار نحو انا اكرم الضيف ايها الرجل وكذا انا معشر العرب نفعل

كذا فان المعشر المضاف الى العرب فيه قائم مقام أي في محل النصب على الحال و دال على مفهوم ضمير المتكلم و على الاختصار ايضا و مع التصاغر نحو انا المسكين ايما الرجل و يجب حذف حرف النداء في باب الاختصاص • و قد يكون الاختصاص على غير طريقة الغداء بان لا يكون منقولاً عنه نحو نحن العرب اقرب الناس للضيف فانه ليس منقولاً من الغداء لان المذاكى لا يكون معروفاً بالام فيكون نصبه بفعل مقدر اي اخص العرب ولا يجوز اظهاره كذا في العباد •

**الاختصاصات الشرعية عند الامويين** هي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع و ملك المنفعة في الاجارة و البيئونة في الطلاق كذا في التلويح في باب الحكم •  
**اختصاص الناعت** و هو التعلق الخاص الذي يصير به احد المتعلقين ناعناً للآخر و آخر منعوتاً به و النعت حال و المنعوت محل كالتعلق بين لون البياض و الجسم المتقضي لكون البياض نعناً للجسم و الجسم منعوتاً به بان يقال جسم ابيض كذا في السيد الجرجاني •

**التخصيص** هو في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم و لذا يقال خص فلان بكذا كذا في كشف البرذوي •  
و في عرف النحاة تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات و تقليل الاشتراك الحاصل في المعارف عندهم لا يسمى توفيقاً بل التوفيق عندهم رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة و هذا هو المراد بالتخصيص و التوضيح في قولهم الوصف قد يكون للتخصيص و قد يكون للتوضيح • و قد يطلق التخصيص على ما يعم تقليل الاشتراك و رفع الاحتمال و تصديق ذلك ان الوصف في النكرات انما يقلل الاحتمال و الاشتراك و في المعارف يرفعه بالكلية فان رجلاً في قولك رجل عالم كان يحتمل على سبيل البدئية جميع افراده و بذكر العالم قد زال الاحتمال حيث علم ان ليس امرأه غير العالم و بقي الاحتمال بالنسبة الى افراد العالم و اما زيد في قولك زيد التاجر عند اشتراكه بين التاجر وغيره فكان محتملاً لهما و بذكر الوصف ارتفع ذلك الاحتمال بالكلية لا يقال قد يرتفع الاحتمال بذكر الوصف في النكرات كما اذا لم يكن الموصوف الا واحداً و قد لا يرتفع في المعارف كما اذا كان الموصوف بالتجارة من المسميين يزيد متعدياً لا ناقول مفهوم النكرة الموصوفة كلي و ان كان منحصراً في فرد بحسب الواقع فلم يرتفع الاحتمال بالكلية نظراً الى المفهوم و عند كون الموصوف بالتجارة من المسميين يزيد متعدياً يجب ذكر الصفة الرافعة لاحتمال لانه انما يستعمل في واحد منهم بعينه و ذكر الوصف لدفع مزاحمة الغير لبتعين المراد فيجب ذكر ما يعين المراد بخلاف النكرة فانها تستعمل في مفهومها الكلي و لذا تكون حقيقة ان قيدت بوصف لا توجد الا في واحد • ثم كون الوصف رافعاً لاحتمال في سائر المعارف محل تردد • اعلم ان الاشتراك والاحتمال اما معنوي اي ناش من المعنى كما في النكرات و اما لفظي اي ناش من اللفظ سواء كان بحسب الاوضاع المتعددة كما في المشترك اللفظي بالقياس الى افراد معنى واحد فهو ناش من المعنى



من قبيل الاشتراك المعنوي او بحسب وضع واحد كما في سائر المعارف فان المعروف بلام العهد الخارجي مثلا كالرجل يصلح ان يطلق على خصوصية كل فرد من المفهومات الخارجية اما لانه موضوع بازاء تلك الخصوصيات وضعاً عاماً واما لانه موضوع لمعنى كلي ليستعمل في جزئياته لانيه وابطاً كان فلاحتمال ناش من اللفظ فقال السيد السند الظاهر انهم ارادوا الاشتراك المعنوي لان التقليل انما يتصور فيه بلا تمحل كما في رجل عالم فلا تكون جارية في قولنا عين جارية صفة مخصصة وقد يتحل فيحمل الاشتراك على ما هو اعم من المعنوي واللفظي وتجعل جارية صفة مخصصة لانها قللت الاشتراك بان رفعت مقتضى الاشتراك اللفظي وهو احتمال العين لمعانيه فلم يبق في عين جارية الا الاشتراك المعنوي بين افراد ذلك المعنى • صاحب الطول قال الظاهر ان التخصيص محمول على ازالة الاشتراك لفظيا كان او معنويا اما في الجملة او بالكلية الا انه نسر بتقليل الاشتراك لانه الغالب في التخصيص وقلما يبلغ مرتبة ازالة بالكلية • فان قلت الرجل العالم خير من الجاهل في صورة الاستغراق لا يتصور ان يكون لتقليل الاحتمال اذ لا احتمال للمستغرق بل لتقليل الشمول فهل يجعل لتقليل الشمول من التخصيص قلت فربما الاستغراق تقوم بعد الوصف فالوصف لتقليل الاحتمال و القرينة لتعم ما رفع فيه بعض الاحتمال فيكون الوصف فيه مخصصا • فان قلت لا يتم ذلك في كل رجل عالم قلت دخل الكل على الموصوف و لذا لا يمكن وصف الكل بل يجب اجراء الوصف على المضاف اليه ولو جعل لتقليل الاشتراك عبارة عن رفع الاحتمال او ازالة بعض الشمول لان مقتضى الاشتراك قد يكون الشمول وان كان الاكثر الاحتمال هان الامر انتهى وفي عرف اهل المعاني هو القصر و يجيء في فصل הראء من باب القاف وفي عرف الاصوليين يطلق على معان • منها قصر العام على بعض مسمياته وهذا مصطاح الشافعية والمالكية فقليل المراد بالمسميات اجزاء المسمى للقطع بان الآحاد كزبد و عمرو مثلا ليس من افراد مسمى الرجال اذ مسماه ما فوق الاثنين من هذا الجنس لكن التحقيق على ما يجيء في لفظ العام انها الآحاد التي دل العام عليها باعتبار امر اشتركت فيه وهو معنى مسميات العام لا افراد مدلوله و لولا انهم جوزوا التخصيص بمثل الاستثناء الى الواحد لجاز جعل مسميات صيغة الجمع هي الجماعات لا الآحاد فيتناول التعريف ما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد به الا بعض مسمياته ابتداء كما في غيره فالمراد بالكافرين في مثل اقتلوا الكافرين الا اهل الذمة جميع الكفار ليصح اخراج اهل الذمة فيتحقق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفي مثل اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة يتبين ان المراد بالكافرين غير اهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة والحكم جميعا ويكون معنى القصر في الاول ان اللفظ الذي يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم على بعضها وفي الثاني ان اللفظ الذي كان يتناول في نفسه قد اقتصر

دلائلها على البعض خاصة وحينئذ يندفع ما يتوهم من ان اللفظ ان كان على غنومه فلا قصر وان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم ولا قصر • وقال ابو الحسن هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب ويرد عليه ان ما اخرج فالخطاب لم يتناوله واجيب بان المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك ان المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما لولا تخصيصه وهذا ظاهر في غير استثناء واما في الاستثناء فاللفظ عام يتناول الجميع وان لم يكن الخطاب اي الحكم عاما فعبارة ابي الحسين يفتقر الى هذا التاويل في الاستثناء وغيره وفي الاخراج ايضا لاقتضائه سابقة الدخول وقولنا قصر العام على بعض مسمياته انما يفتقر اليه في غير الاستثناء فيكون اولي وبعضهم لم يفرق بين العام والخطاب فزعم ان عبارة ابي الحسين لا يفتقر الى التاويل لان الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض المخرج • وقيل هو تعريف ان العموم للخصوص والمراد بالتخصيص هو الاصطلاحي والتخصص اللغوي كانه قيل بالتخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع لجميع الافراد هو البعض منها فلا دور ولا تساوى الحد والمحدود في الجلاء والخفاء باعتبار ان من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس لان الخصوص اللغوي قد عرف والتخصيص الاصطلاحي بعد لم يعرف • وقيل هو بيان ما لم يرد باللفظ العام • ومنها قصر العام على بعض افراده بلام مستقل مقترن اي غير مترشح وهذا مصطلح الحنفية فبقيد الكلام خرج المخصص الغير الكلامي فانه ليس بتخصيص اصطلاحى نحو العقل في قوله تعالى وهو خالق كل شئ فان العقل يخص ذات الله تعالى والحس في نحو قوله تعالى وَاُوتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَاِنَّ الْحَسَّ يَخْصُصُ مَا لَمْ يَكُنْ فِي مَلِكٍ بَلْتَقِيسِ وَالْعَادَةُ فِي نَحْوِ لَا يَأْكُلُ الرَّأْسُ فَاِنَّهُ لَا يَتَنَازَلُ رَأْسُ الطَّيْرِ مَثَلًا وَبَقِيدُ الْمُسْتَقِلْ خَرَجَ غَيْرُ الْمُسْتَقِلْ وَهُوَ الْكَلَامُ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِصَدْرِ الْكَلَامِ اَي مَا هُوَ صَدْرٌ وَمَقْدَمٌ فِي الْاِعْتِبَارِ سِوَاكَانَ مَقْدَمًا فِي الذِّكْرِ اَوْ لَمْ يَكُنْ فَلَا يَرُدُّ الشَّرْطُ الْمَقْدَمَ عَلَى الْجُزْءِ فَاِنَّهُ مُؤَخَّرٌ اِعْتِبَارًا وَكَذَا لَا يَرُدُّ الْاِسْتِثْنَاءُ اِمْقَامًا عَلَى الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ وَنَحْوَ ذَلِكَ وَلَا يَكُونُ تَامًا بِنَفْسِهِ حَتَّى لَوْ ذَكَرَ مُنْفَرِدًا لَا يَفِيدُ الْمَعْنَى فَاِنَّهُ لَيْسَ بِتَخْصِصٍ عِنْدَ الْحَنْفِيَّةِ بَلْ اِنْ كَانَ بِالَا وَاِخْوَاتِهَا فَاسْتِثْنَاءٌ وَالا فَاِنْ كَانَ بِأَيٍّ وَمَا يَفِيدُ مَعْنَاهَا فَاغَايَةً وَالْاَفْصَافُ اَوْ غَيْرُهَا وَبَقِيدُ الْمُقْتَرَنِ خَرَجَ النِّسْخُ فَاِنَّهُ اِذَا تَرَخَى دَلِيلُ التَّخْصِصِ يَسْمَى نَسْخًا اِلَّا تَخْصِصًا • وَمِنْهَا قَصْرُ الْعَامِ عَلَى بَعْضِ اِفْرَادِهِ بِدَلِيلٍ مُسْتَقِلٍّ وَبِهَذَا الْمَعْنَى يُطْلَقُ التَّخْصِصُ اَيْضًا عِنْدَ الْحَنْفِيَّةِ وَبِهَذَا اِلْتِمَارُ يَقَالُ النِّسْخُ تَخْصِصٌ فَلَهُ عِنْدَهُمْ مَعْنَانِ وَمَا يَنْبَغِي اَنْ يَعْلَمَ اَنْهُ لَيْسَ بِمَعْنَى الْقَصْرِ عِنْدَ الْحَنْفِيَّةِ ثَبُوتُ الْحُكْمِ لِلْبَعْضِ وَنَفْيُهُ عَنِ الْمُبْعُضِ فَاِنْ هَذَا قَوْلٌ بِمَقْهَوْمِ الصِّفَةِ وَالشَّرْطِ وَهُوَ خِلَافُ مَذْهَبِهِمْ بَلِ الْمُرَادُ مِنَ الْقَصْرِ اَنْ يَدُلَّ عَلَى الْحُكْمِ فِي الْمُبْعُضِ وَلَا يَدُلُّ فِي الْمُبْعُضِ الْآخَرَ لَا نَفْيًا وَلَا اِنْبَاءً حَتَّى لَوْ ثَبَتَ ثَبَتَ بِدَلِيلٍ آخَرَ وَلَوْ اَنْعَدَمَ اَنْعَدَمَ بِالْعَدَمِ الْاَعْلَى وَاِنَّهُ لَا يَدْفَعُ فِي التَّخْصِصِ مِنْ مَعْنَى الْمَعَارَضَةِ وَلَا يَوْجِدُ ذَلِكَ فِي الدَّلِيلِ الْغَيْرِ الْمُسْتَقِلِّ فَاِنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ مَثَلًا لِبَيَانِ اَنْهُ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ

الصدر لا ان هناك حكمان احدهما معارض لآخر كما يوجد في الدليل المستقل • ومنها قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن ذلك اللفظ عاما فهذا اعم من المعنى الاول وهذا كما يقال للعشرة انه عام باعتبار تعدد آحاده مع القطع بان آحاده ليست مسمياتها وانما مسمياتها العشرات فاذا قصر العشرة مثلا على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمعهودين نحو جاءني مسلمون فاکرمتم المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين عاما والاستثناء عنه تخصيصه • اعلم ان التخصيص كما يطلق على القول كما عرفت كذلك قد يطلق تجوزا على الفعل وكذلك النسخ صرح بذلك في العصري في مباحث السنة \* تقسيم التخصيص بالمعنى الاول قالوا المخصص ينقسم الى متصل ومنفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل والاول المتصل والثاني المنفصل والمخصص المتصل خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض نحو جاءني القوم اكثرهم والمنفصل اما كلام او غيره كالعقل نحو خالق كل شيء فان العقل هو المخصص للشيء بما سوى الله تعالى وتخصيص الصبي والجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وكالحسن نحو او تيت من كل شيء والاعادة نحو لا تأكل واسا فانه يقع على ما يتعارف اكله مشوبا كالنسيك نحو كل مملوك لي حرا لا يقع على المكاتب فهذا اي التخصيص بالمستقل تخصيص اتفاقا بين الحنفية والشافعية والمالكية بخلاف التخصيص بغير المستقل فانه مختلف فيه كما عرفت هذا كله هو المستفاد من كشف البزدي والتلويح والعصري وحاشية التفازاني •

تخصيص العلة عند الامويين هو ان يقول المجتهد كانت علقتي مفة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها بمانع كذا في نور الانوار شرح المنار و يجيء في لفظ النقص ايضا في فصل الضاد المعجمة من باب النون •

**الخلاص** بالفتح في اللغة بمعنى رهائي كما في الصراح واما في الشرع فقيل هو الدرك • وقيل هو تخليص المبيع من المستحق وتسليمه الى المشتري ويجيء في لفظ الدرك في فصل الكاف من باب الدال •

**الاخلاص** بكسر الهمزة هو عند السالكين اخراج الخلق عن معاملة الله تعالى اي لا يفعل فعلا الا لله تعالى هكذا في جميع السلوك وفي مواضع آخر منه الاخلاص ان تكون جميع حركاته وسكناته وقيامه وقعوده وتقبلاته وفعاله واقواله لله تعالى • وفي الصحائف في الصحيفة التاسعة عشرة الاخلاص تجرد الباعث للواحد وبضاده الاشتراك وكمال اخلاص صدق است انتهي • ومآل العبارات واحد • وفي شرح القصيدة الفارسية اعلم ان كل ما يظهر من العبد قولا كان او فعلا عملا كان او حالا فله وجه الى الخلق وجه الى الحق سبحانه فمن اخلص وجه الحق عن وجه الخلق يسمى مخلصا بالكسر وفعله يسمى اخلاصا وينقسم الى اخلاص واخلاص اخلاص اما الاول فينقسم بحسب ما يظهر من العبد اربعة اقسام الاول اخلاص في الاقوال بان يخلص عبارة

فعل الحق فيما يظهر على لسانه من الأقوال عن عبارة فعل نفسه و عبارة نظره تعالى عليه عن عبارة نظر غيره • والثاني اخلاص في الأفعال الى المباحات بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضا الحق تعالى فيما يفعله عن وجه طلب حظه من الدنيا من جرنفع او دفع مضرة ولا يفعله الا لوجه الله تعالى والثالث اخلاص في الأعمال اي العبادات الشرعية بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضا الحق عن وجه طلب حظه وتربص حسن ثوابه في الآخرة والرابع اخلاص في الأحوال اي الالمامات القلبية والواردات الغيبية بان يخلص في كل حال وجه نظر الحق عليه عن وجه نظر الخلق ولا يبالي بنظرهم اصلا بمبالته بوجودهم • واما الثاني اي اخلاص الاخلاص فيوان يخلص وجه فعل الله تعالى في اخلاصه عن فعله فلا يرى الاخلاص فعله بل يراه محض فعل الله تعالى فالمخلص بالكسر حقيقة هو الله تعالى وهو مخلص بالفتح لا مخلص وهذا نهاية الاخلاص انتهى • ودر مجمع السلوك ميگوید اخلاص در عمل آنست كه صاحب آن در دنيا و آخرت بران عوض نخواهد و اين اخلاص صديقان است اما کسی كه بر امید بهشت و بیم دوزخ عمل كند او نیز مخلص است لیكن از جملة مخلصان صديقان نباشد و هر كه عمل براي مجرد ربا كند در معرض هلكا باشد و هذا معنى ما قيل الخالص ما ارید به وجه الله تعالى و هذا معنى قول روم الاخلاص ان لا يرضى صاحبه عليه عوضا في الدارين و لاحظا في الملئكن • و قول بعض المشايخ الخالص هو الذي لا باعث له الا طلب القرب من الحق • وفي السيد ائجر جاني الاخلاص في اللغة ترك الربا في الطاعات وفي الاصطلاح تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدر لصفائه وتحقيقه ان كل شيء يتصور ان يشوبه غيره فاذا صفا عن شوبه وخلص عنه يسمى خالصا و يسمى الفعل المخلص اخلاصا قال الله تعالى من بين فرت و دم لبنا خالصا فانما خلوص اللبن ان لا يكون فيه شوب من الفرت و ادم • و قال الفضيل بن عياض ترك العمل لاجل الناس رياء و العمل لاجلهم شرك و الاخلاص الخلاص من هذين وايضا فيما الاخلاص ان لا تطلب لعملك شاهدا غير الله • وقيل الاخلاص تصفية الأعمال من الكدورات • وقيل الاخلاص ستر بين العبد بين وبين الله تعالى لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده ولا هو في قتيله • و الفرق بين الاخلاص والصدق الصدق اصل و هو الاول و الاخلاص فرع و هو تابع و فرق آخر ان الاخلاص لا يكون الا بعد الدخول في العمل •

**التخلص** عند البلغاء يطلق على اتيان المادح اسمه في المدح كما في جامع الصنائع • وعلى الانتقال مما انتج به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة قال في الاقتان في فصل المناسبة بين الآيات و يقرب من الاستطراد او حتى لا يكاد ان يفترقا • حسن التخلص وهو ان ينتقل مما ابتدئ به الكلام الى المقصود على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا قد وقع الثاني بشدة الالتزام بينهما • و قد غلط ابو العلاء محمد بن غانم في قوله لم يقع منه في القرآن شيء

لما فيه من التكلف وقال ان القرآن انما ورد على الاقتضآت التي هي طريقة العرب من الانتقال الى غير ملائم وليس كما قال ففيه من التخلصات العجيبة ما يحير العقول وانظر الى سورة الاعراف كيف ذكر الانبياء والقرين الماغية والامم السابقة ثم ذكر موسى الى ان قص حكاية السبعين رجلا ودعائه لهم ولسائر امته بقوله وكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة وجوابه تعالى عنه ثم تخلص بمناقبة سيد المرسلين بعد تخلصه لامته بقوله قال عذابي اميب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين من صفاتهم كيت وكيت وهم الذين يتبعون الرسول النبي الامي واخذ في صفاته الكريمة وفضائله وفي سورة الشعراء حكى قول ابراهيم ولا تخزني يوم يبعثون فتخلص منه الى وعف المعاد بقوله يوم لا ينفع مال ولا بنون الى آخره وفي سورة الكهف حكى قول ذى القرنين في السد فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا فتخلص منه الى وعف حالهم بعد ذلك الذي هو من اشراط الساعة ثم انفذ في الصور ثم ذكر الكسرو وعف مال الكفار والمؤمنين • وقال بعضهم الفرق بين التخلص والاستطراد انك في التخلص تركت ما كنت فيه بالكلية واقبلت على ما تخلصت اليه وفي الاستطراد تمر بذكر الامر الذي استطردت اليه مروراً كالبرق الخاطف ثم تتركه وتعود الى ما كنت فيه كانك لم تقصد وانما عرض عروفا • قيل وبهذا يظهر ان ما في سورة الاعراف والشعراء من باب الاستطراد لا التخلص لعوده في الاعراف الى قصة موسى عليه السلام بقوله ومن قوم موسى الى آخره وفي الشعراء الى ذكر الانبياء والامم • ويقرب من حسن التخلص الانتقال من حديث الى آخر تذهيتاً للسامع مفصلاً بهذا كقوله تعالى في سورة ص بعد ذكر الانبياء هذا ذكر وان للمتقين لحسن مآب فان هذا القرآن نوع من الذكر فلما انتهى ذكر الانبياء وهو نوع من التنزيل اراد ان يذكر نوعاً آخر وهو ذكر الجنة واهلها ثم لما فرغ قال هذا وان للطاغين لشر مآب فذكر النار واهلها • قال ابن الاثير في هذا المقام من الفصل الذي هو احسن من الوصل وهي علامة وكيدة بين الخروج من كلام الى آخره يقرب ايضا منه حسن المطلب • قال الزنجاني والطبري وهوان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله اياك نعبد و اياك نستعين • قال الطبري ومما اجتمع فيه حسن المطلب وحسن التخلص قوله تعالى حكاية عن ابراهيم فانهم عدولي الارب العالمين الذي خلقني فهو يهدين الى قوله رب هب لي حكماً والحقني بالصالحين انتهى ما في الاتقان •

### فصل الضار المعجمة \* الانخفاض

بالباء عند اهل الهيئة هو مقابل الاستعلاء كما يجيء في فصل الواو من باب العين •

### فصل الطاء المهسلة \* المخروط

هو عند المهندسين يطلق على معان • منها المخروط المستدير التام وهو جسم تعليمي احاط به سطح مستدير اي دائرة و سطح منبوري مرتفع من محيط ذلك السطح المستدير متصائفا الى نقطة بحيث لو ادير خط مستقيم و اصل بين محيط ذلك السطح

المستدير وبين تلك النقطة ماسة في كل الدورة اي ماس ذلك الخط ذلك السطح وقولنا مرتفع صفة كاشفة لقولنا صنوبري • وعبارة اخرى هو جسم احد طرفيه دائرة و الآخر نقطة و يحصل بينهما سطح تفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط المستقيمة الواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة و تلك النقطة • وعرف ايضا بانه جسم يحدث من ادارة مثلث قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول • و ليس المراد بالحدوث الحدوث بالفعل كما هو المتبادر بل الحدوث من حيث التوهم ان الخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه و على هذا يحمل كل ما وقع في عباراتهم مما يشعر بحدوث الخط من حركة النقطة و السطح من حركة الخط و الجسم من حركة السطح • ثم تلك الدائرة تسمى بقاعدة المخروط و تلك النقطة برأس المخروط و ذلك السطح المستدير اي الصنوبري بالسطح المخروطي و الخط الواصل بين تلك النقطة و مركز القاعدة بسم المخروط و محوره فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالمخروط قائم و الا فمائل • و اما ما قيل في تعريف المخروط المذكور من انه ما يحدث من ادارة خط موصول بين محيط دائرة و نقطة لا تكون على تلك الدائرة الى ان يعود على وضعه الاول ففيه ان حركة الخط المذكور انما تحدث سطحاً مخروطياً لا جسماً مخروطياً لما تقرر عندهم من ان حركة الخط تحدث شكلاً مسطحاً لا جسماً • و منبأ المخروط المستدير الناقص و هو المخروط المستدير التام المقطوع عنه بعضه من طرف النقطة التي هي رأسها • و بالجملة فاذا قطع المخروط المستدير التام بسطح مستووازي القاعدة كان القسم الذي يلي القاعدة مخروطاً مستديراً ناقصاً و اما القسم الذي يلي الرأس فمخروط تام لصدق تعريفه عليه • و منبأ المخروط المضلع و هو جسم تعليمي احاط به سطح مستو ذو اضلاع ثلثة فصاعداً هو اي ذلك السطح قاعدة ذلك الجسم و احاط به ايضا مثلثات عددها مساو لعدد اضلاع القاعدة و رؤسها اي رؤس تلك المثلثات جميعاً عند نقطة هي رأسه اي رأس ذلك الجسم فان كانت تلك المثلثات متساوية الساقات فالمخروط قائم و الا فمائل • و منبأ المخروط الذي يكون شبيهاً للمستدير او المضلع بان يكون رأسه نقطة و قاعدته لا تكون دائرة ولا شكلاً مستقيماً الاضلاع بل سطحاً يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي و منه ما يكون رأسه نقطة و قاعدته سطحاً يحيط به خطوط بعضها مستقيم و بعضها مستدير وهذه المعاني كلها مما يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و غيره • اَلَمْ اَنْ اَنْ المخروط ما خوذ من قولهم رجل مخروط الوجه او مخروط اللحية اذا كان فيه او فيها طول بلا عرض كذا قيل ثم اقول اطلق المخروط على هذه المعاني بالاشتراك اللفظي لا المعنوي اذ لا يتحقق ههنا مفهوم مشترك بين الكل فان غاية ما يمكن ههنا ان يقال ان المخروط هو الذي يكون في احد جانبيه في الطول سطح و في الآخر نقطة وهذا المفهوم ليس بجامع لعدم مدقه على المخروط المستدير

الناقص وليس بمانع ايضا ان لا ينحصر في تلك الاقسام المذكورة كما يشهد به التأمل •

**الخط** بالفتح والتشديد لغةً تصوير اللفظ بحروف هجائه المعبر عنه بالفارسية بنوشتن وعند الصوفية هو ما قال في كشف اللغات خط در اصطلاح صوفيان اشارت بحقيقت محمدية است من حيث هي شامل خفا وظهور وكمون و بروز است و نیز گفته اند كه خط عبارت است از عالم ارواح كه اقرب مراتب وجود است بغييب هويت در تجرد و بی نشاني • وعند بعض المتكلمين هو الجوهر المركب من جواهر فرقة بحيث لا يكون له الاطول ويسمى ايضا بالخط الجوهري وقد سبق في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم و يجيى ايضا في لفظ المقدار • و عند الحكماء و المهندسين عرض هو كم متصل له طول فقط اي مقدار له طول فقط • وفي اشكال التأسيس الخط طول بلا عرض و قال شارحه كان المراد به ما له طول فقط • ثم الخط اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة وجذر ثلثة واما مركب و هو ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين ايضا كثلثة و جذر ثلثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس • و ايضا الخط اما مستقيم او محدب فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين اللتين هما طرفاه فان النقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير متناهية العدد فما كان منها بحيث لا يمكن ان يوجد اقصر منها فهو المستقيم ولا يكفي في ذلك ان يكون اقصر بالفعل لجواز ان تكون الخطوط الواصلة بالفعل ويمكن ان يوصل بينهما اقصر منه فلا تكون تلك الخطوط مستقيمة • و عرف ايضا بأنه الذي بعده مسار للبعد الذي بين طرفيه وهذا الرسم قريب من الاول و بأنه الذي يستر طرفه ما عداه اذا وقع في امتداد شعاع البصر و المحدب بخلاف المستقيم • و الخط اذا اطلق فالمراد منه عندهم هو الخط المستقيم • و اسماء الخط المستقيم عشرة الضلع والساق ومسقط الحجر والعمود والقاعدة والجانب والقطر والوتر والسهم والارتفاع وتفسير كل في موضعه • ثم الخط المحدب قسمان مستدير و يسمى فرجاريا ايضا لحصوله بحركة رأس الفرجار ومنحني و يسمى غير فرجاري ايضا فالمستدير خط توجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك النقطة اليه اي الى ذلك الخط • و رسم ايضا بأنه الذي يتوهم حدوثه من حركة نقطة حول نقطة ثابتة بحركة تكون بحيث لا يختلف البعد بسبب تلك الحركة بينهما اي بين النقطتين و بأنه الذي يتوهم حدوثه من ادارة خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود على وضعه الاول و يسمى الخط المستدير دائرة ايضا مجازا تسمية للحال باسم المحل • وقد يطلق الخط المستدير على ما فيه انحاء مطلقا فيشتل محيطات القطاعات المختلفة و الخط المنحني ما لا يكون كذلك اي لا يكون مستديرا بالمعنى الاول فهو ما يوجد فيه انحاء ما هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و شرح خلاصة الحساب • و الخط المقسوم على نسبة ذات وسط وطرفين هو الذي تكون نسبته الى اعظم قسميه كنسبة اعظم قسميه الى اصغرهما هكذا في صدر المقالة السادسة من تحرير اقليدس •

خط الاستواء • خط السميت • الخط المدير ( ٤٣٦ ) خط المركز المعدل • خط المشرق والمغرب  
خط الظل • خط التقويم

**خط الاستواء** هو عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الارض عند توهينا معدل النهار قاطعا للعالم فهي في سطح معدل النهار وهذه الدائرة تنصف الارض بنصفين شمالي وجنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بذات النعش والجَنُوبي ما يقابله • ومن خواصه ان معدل النهار يسامت ابدا رؤس سكانه والشمس تسامت رؤسهم في كل سنة مرتين مرة في اول الحمل ومرة في اول الميزان ويسمى افقه افق الفلك المستقيم وافق الكرة المنتصبة لاستقامة كرة الفلك هناك وانتصابها في الحركة فان حركة الفلك هناك دوائية ولما كان افقه منصفاً للمعدل والمدارات اليومية على زوايا قوائم اعتدل الليل والنهار كمية هناك ابداً ولذا سميت به • والفصول هناك ثمانية صيفان وخريفان وشتآن وربيعان ومدة كل فصل شهر ونصف فالشمس اذا وصلت احدي الاعتداليين كان مبدأ الصيف لمرور الشمس على سمت رؤسهم واذا وصلت احدي الانقلابين كان في غاية بعد عن سمت الرأس فكان مبدأ شتائهم واذا بلغت الاعتدال الآخر كان صيفاً آخر واذا نزلت الى الانقلاب الآخر كان شتاءً آخر وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فمن اول الحمل الى نصف الثور صيف ومن نصف الثور الى اول السرطان خريف وهكذا • وقد يطلق خط الاستواء على خط المشرق والمغرب ايضا كما سيجيء •

**خط السميت** هو عندهم الخط الواصل بين نقطتي السميت • وخط سمت القبلة عندهم يجيء في فصل الشتاء من باب السين •

**الخط المدير** عندهم هو الخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير ويجيء في لفظ المعدل في فصل اللام من باب العين مع بيان مركز الخط المدير •

**خط المركز المعدل** هو عندهم خط يخرج من مركز العالم الى المركز التدوير منتهيا الى فلك البروج •

**خط المشرق والمغرب** عندهم هو الخط الواصل بين نقطتي المشرق والمغرب ويسمى خط الاعتدال ايضا • وفي شرح الجعفي للقاضي ويسمى ايضا خط الاعتدال والاستواء انتهى وهذا الخط وخط نصف النهار يخرجان في سطوح الرخامات المعمولة لمعرفة الارتفاعات •

**خط الظل** ويسمى قطر الظل ايضا وهو عندهم الخط الواصل بين رأس المقياس ورأس الظل •

**خط التقويم** ويسمى بالخط التقويمي ايضا هو عندهم خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب منتهيا الى سطح الفلك الاعلى •

**خط نصف النهار** عندهم هو الخط الواصل بين نقطتي الشمال والجنوب سمي به لانه في سطح دائرة نصف النهار • وبعبارة اخرى هو الفصل المشترك بين سطحي الانق ونصف النهار وقد يطلق على الفصل المشترك بين سطح الارض ودائرة نصف النهار لكونه في سطح نصف النهار ايضا ويسمى خط الزوال ايضا اذ هو اي الزوال يعرف به والمعنى الاول هو المشهور هكذا يستفاد



من شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي • وفي شرح الجغميني الخط الواصل بين نقطتي الجنوب والشمال يسمى خط نصف النهار وخط الزوال وخط الجنوب والشمال انتهى •

**خط الوسط** ويسمى الخط الوسطي ايضا يجيء تفسيره في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو •

**الخلط** بالفتح وسكون اللام هو عند الاطباء جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولاً ويسمى كيموساً ورطوبة اولى ايضا واما ما سماه البعض بالكيلوس فهو غاط كما في بحر الجواهر • فقولهم جسم جنس والرطب فصل يخرج العظم واللحم والغضروف اذ الرطب هو سهل القبول للشكل والاتصال والانفصال بحسب الطبع • وقولهم سيال اي من شأنه ان يندسط متسفلة بالطبع حتى لوخلي وطبعه كان اسهل النفوذ الى البدن يخرج مثل الدماغ والنخاع والشحم ولا يخرج البلغم الزجاجي والجصي لانهما رطبان سيالان طبعاً وايضا المراد التشبيه بالزجاج والجص في اللون والطبع لا في القوام وكذا الحال في عدم خروج السوداء الرمادية والابغني هذا القيد من الرطب للفرق بينهما في الرمل والمراد بالاستحالة تغير الصورة النوعية بقريضة الى فخرج الكيلوس لبقاء الغذاء فيه يعرفه القائي والمراد بالغذاء ما يتناولها الحيوان لا الغذاء وهو الغذاء بالقوة فلا يرد ما يسيل من القرع والانبيق اذا وضعنا اللحم فيه للتقطير والصواب ان يكون بدله الكيلوس ولهذا قيل الخلط جسم رطب سيال يتكون من الكيلوس اولاً اذ الغذاء يطلق على الغذاء بالفعل ايضا ولا بد في التعريف من الاحتراز عن الالفاظ المشتركة ويمكن ان يجاب بان الغذاء عند الاطلاق يتبادر منه الغذاء بالقوة فلا محذور • وقولهم اولاً يخرج الرطوبة الثانية والمني عند البعض ولا يخرج الخلط المتولد من خلط لانه يستحيل اليه الغذاء اولاً في الجملة اذ ما من خلط الا ويمكن ان يحصل من الغذاء اولاً بخلاف الرطوبة الثانية فانها لا تحصل من الغذاء الا بتوسط الخلط • وقيل المراد بالاستحالة الثانية فساد الصورة الخلطية فالخلط ما لم تفسد صورته الخلطية فهو يعد في الاستحالة الاولى ولا يخفى ما فيه • ولو قيل الخلط جسم يستحيل اليه الكيلوس لكان اخصراً وحسن • وأنواع الخلط اربعة استقرار الدم والصفراء والبلغم والسوداء وكل واحد منها ينقسم الى طبيعي وغير طبيعي والطبيعي من كل خلط هو ما تولد في الكبد وما لا يتولد فيها لا يسمى طبيعياً عند الاطباء • وفي بحر الجواهر الخلط المحمود ويقال له الخلط الطبيعي ايضا هو الذي من شأنه ان يصير جزءاً من جوهر المعتدي وحده او مع غيره والخلط الرديء هو الذي ليس من شأنه ذلك انتهى • وكيفية تولد الاخلط ان الغذاء بالقوة اذا ركد على المعدة وتأثر من حرارتها وحرارة ما يليها من الاعضاء كالقلب والكبد والطحال استحال فيها الى جوهر شبيه بماه الكشك التخين اي الغليظ في بياضه وقوامه وملاسته وهو الذي يسمى كيلوساً بلسان السريانية و يجذب الصافي منه الى الكبد فيندفع من طريق العروق المسماة بماساريقا وينطبع في الكبد فيحصل منه شئ كالرغوة اي

الزبد وشيئ كالرسوب وقد يكون معها شيء محترق ان افرط الطبخ وشيئ فم ان قصر الطبخ والرغوة هي الصفراء الطبيعية والرسوب هي السوداء ويسمينا جالينوس خطأ اسود والمحترق لطيفه صفراء غير طبيعية وكثيفه سوداء غير طبيعية والشيئ الفم منه هو البلغم طبيعيا كان او غيره واما المصفى من هذه الجملة نضجا فهو الدم •

**الخطاطية** فرفة من المعتزلة اصحاب ابي الحسن بن خياط قالوا بالقدر وتسمية المعدوم شيئا وجوهرا وعرضا وان ارادة الله تعالى كونه قادرا غير مكروه ولا كاره وهي اي ارادته تعالى في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقها وفي افعال عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقيها وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه كذا في شرح المواقف •

**فصل العين المهمة \* الاختراع** قد سبق في لفظ الابداع في فصل العين من باب الباء الموحدة ويجيء ايضا في لفظ التكوين في فصل الذنوب من باب النكاف والمخترع عند اهل العروض اسم بحر ويجيء في لفظ المتقارب في فصل الباء من باب القاف •

**الخلع** بالفتح وسكون اللام وفي اللغة النزاع ومنه خالعت المرأة زوجها اذا افتدت منه بمال كذا في فتح القدير • وفي جامع الرموز الخلع بانضم في المرأة وبالفتح في غيرها كما في الاختيار لكن في المغرب انه بانضم اسم وانما قيل ذلك لان كلا منهما لباس لصاحبه فاذا فعلا ذلك فكانهما نزعاً لباسهما وفي الشرع اخذ المال بازاء ازالة ملك النكاح والاولى قول بعضهم ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع لاتحاد جنسه مع المفهوم اللغوي والفرق بخصوص المتعلق والتقييد الزائد ولا بد فيه من زيادة قولنا ببطلان كما انه لابد من زيادة قولنا بلفظ الخلع في الاول وكذا في قول بعضهم ازالة ملك النكاح ببطلان فان الصحيح ان يقال هو ازالة ملك النكاح ببطلان الخلع فان الطلاق على مال ليس هو الخلع بل هو في حكمه في وقوع البينة لامطلقا • اعلم ان القول بلفظ الخلع انما هو باعتبار الأكثر والا فالفاء الخلع والتطليق والمباينة والمباراة والبيع والشراء كما في النكاح والنفقة والبرائة ان تقول الزوجة خالعت نفسي منك بكذا فقال الزوج خلعت وبالفارسية خويشتن را از تو بكاينى كه مراست برتو و نفقه عدت خريدم بيلك طلاق فقال فروختم بتو باين شرطها هذا • ثم استعمال لفظ الخلع في الطلاق البائن مجاز كما في التحفة وفي النكاح حقيقة في كليهما • وفي الفصولين ان الخلع بعوض وغير عوض متعارف والاستعمال فيهما اكثر من ان يحصى فينبغي ان يقال الخلع لفظ زال به ملك النكاح هذا كله هو المستفاد من فتح القدير وجامع الرموز • وعند السبعية هو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية كما يجيء في فصل العين من باب السين • وعند الاطباء هو خروج العظم عن موضعه خروجا تاما ويطلق ايضا على استحالة جوهريّة تتبدل بها من صورة الى

الانخلاع • المخلع • الخريف • الخزف • الخسوف ( ٤٣٩ ) الخف • الخفة • الخفيف • التخفيف

صورة أخرى وعلى الفالج الذي عم شق البدن وشق الوجه كما في بحر الجواهر •

الانخلاع مصدر من باب الانفعال وهو عند الأطباء زوال العضو عن موقعه كما في بحر الجواهر •

المخلع عند أهل العروض هو المذال كما في بعض الرسائل العربية ويجيء شرحه في فصل

اللام من باب المذال المعجمة • والمخلع اسم مفعول من المخلع على ما في الصراح وتخليع نوعي ست از تصرفات در عروض ومخلع آن بيت كه درو این تصرف كرده باشند •

فصل الفاء • الخريف بالراء المهملة هو فصل من الفصول الأربعة من السنة ويجيء في لفظ

الفصل في فصل اللام من باب الفاء •

الخزف بفتح الخاء والراء المعجمة هو السعال • والخزفي هو النوع الرابع من أنواع جرب العين

كما في بحر الجواهر وأنواع جرب العين تطلب من كتب الطب •

الخسوف هو الكسوف وقيل بالفرق بينهما ويجيء ذكره في لفظ الكسوف في فصل الفاء

من باب الكاف •

الخف بالضم والتشديد لغة موزة وشرا الذي يستر الكعب وامكن به السفر كما في المحيط

أو المشي به فرسخا وما فوقه كما في الهداية • والجرموق بالضم ما يلبس فوق الخف لحفظه من الطين ونحوه على المشهور لكن في المجموع أنه الخف الصغير كما في جامع الرموز في فصل المسح على الخفين •

الخفة بالكسر هي ضد الثقل وهما من الكيفيات الملموسة وقد سبق ذكرها مع بيان التخفيف

المطلق والإضافي في لفظ الثقل في فصل اللام من باب الراء المثناة •

التخفيف ضد التثقل وقد سبق • وعند أهل القوافي هو الشعر المنهوك كما في بعض الرسائل العربية

والمنهوك يجيء في فصل الكاف من باب النون • وعند أهل العروض هو اسم بحروزه فاعلاتن مستفعلن

فاعلاتن مرتبين كما في عنوان الشرف • ودر جامع الصنائع كويد بحر خفيف دو وزن نبشته شده يكي تام

دوم مجزو اول جميع اجزاء بر اصل مثاله • شعر • ز خفيف ار طلب كني مثلي را تو وزن كن •

فاعلاتن مفاعلاتن فاعلاتن مفاعلاتن • دوم دو جزء بر اصل ويكي محذوف مثاله • شعر • ز خفيف آن نمونه

كش بسخن • فاعلاتن مفاعلاتن فعلى انتهى •

التخفيف هو ضد التشديد ومنه ان الخفيفة والنون الخفيفة وقد يطلق على اسكان الحرف ايضا

كما في فتح البارز وقد مر في لفظ التثقل ايضا في فصل اللام من باب الراء المثناة • وتخفيف

الهمزة عند الصرفيين يطلق على تغيير الهمزة بالقلب أو الحذف أو الاسكان كما يجيء في لفظ الاعلال في

في فصل اللام من باب العين • والهمزة المخففة تسمى همزة بين بين كما في الصراح ويجيء في لفظ

انتسهيل في فصل اللام من باب السين المهملة •

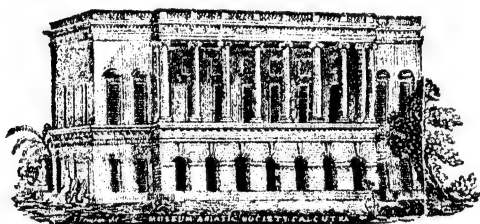
**الخلف** بالفتح وسكون الهمزة عند المنطقيين هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه وبإزالة القياس المستقيم وإنما قيل يقصد ليخرج القياس الاستثنائي المتصل الذي استثنى فيه نقيض الثاني فإنه ليس قياس الخلف إذ لم يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه وإن لزم ذلك فيه هذا هو الخلف مطلقا • وإما الخلف المستعمل في العكس فهو فرد مخصوص من هذا المطلق وهو ضم نقيض العكس مع الأصل بنفسه إن كان بسيطا وبجزئية أو باحدهما إن كان مركبا لينتج محالا وهو يتم الموجبات والسوالب لأنه يتم كل فرد منها لما تقرر من عدم جريانه في عكس اللادوام المتضمنين الجزئيتين السالبتين مثلا المطلوب أن عكس قولنا كل إنسان حيوان بعض الحيوان إنسان فقلنا إذا صدق كل إنسان حيوان صدق بعض الحيوان إنسان ولا يصدق نقيض العكس وهو لا شيء من الحيوان بإنسان ونضمه مع الأصل وهو قولنا كل إنسان حيوان فنقول كل إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان بإنسان ينتج لا شيء من الإنسان بإنسان وهو محال لأنه سلب الشيء عن نفسه • أعلم أن القياس منحصر في الافتراضي والاستثنائي فوجب رد هذا القياس وتحليله إلى ذلك وقد اختلفوا فيه فقيل هو قياس مركب من قياسين أحدهما افتراضي شرطي والآخر استثنائي متصل مستثنى فيه نقيض الثاني هكذا لو لم يثبت المطلوب ثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب ثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المتقدم نعم قد يفترض بيان الشرطية إلى دليل فكثير القياسات • وقد يقال إن الافتراضي مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وثانيا أمر لازم له ومن حماية صادقة في نفس الأمر مثلا إذا كان المطلوب لشيء من ج ب فنقول لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج ب ومعنا حملية صادقة وهي كل ب آ ونجعلها كبرى الافتراضية فينتج لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج آ ونقول لكن ليس بعض ج آ إن هو محال بدلياه صدق هذا حق • وقيل في تكملة الحاشية الجارية ويمكن إرجاعه إلى استثنائيين بأن يقال لو لم يكن المطلوب حقا كان نقيضه حقا لكن كون نقيضه حقا باطل فعدم كون المطلوب حقا باطل أما الملازمة فلكونها بدئية وأما بطلان اللازم فلأنه لو كان نقيضه حقا لكان محالا واقعا لكن وقوع المحال باطل وهذا التقرير أنسب بعده من الاستثنائي وأوفق بما اعتبره في تفسيره من إبطال النقيض • وأنت تعلم أن الحكم بشيء من الرجوعات المذكورة لا يصح على إطلاقه لجواز أن يكون بطلان النقيض بدئيا أيضا في بعض المطالب فيبين بإبطال نقيضه بقياس واحد استثنائي إلا أن يقال اعتبر فيه اصطلاحا بإبطال النقيض بمعنى بيان بطلانه بالدليل فليأمل انتهى • فائدة • إنما سمي الخلف خلفا لأن المتمسك به يثبت مطلوبه بإبطال نقيضه فإنه يأتي مطلوبه من خلفه أي من ورائه ويؤيده تسمية القياس الذي ينساق إلى مطلوبه ابتداء أي من غير تعرض لإبطال نقيضه بالمستقيم كأن المتمسك به يأتي مطلوبه من قدامه على وجه الاستقامة •



**BIBLIOTHECA INDICA;**  
A  
**COLLECTION OF ORIENTAL WORKS**

PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE  
**Hon. Court of Directors of the East India Company,**  
AND THE SUPERINTENDENCE OF THE  
**ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.**

*No. 95.*



A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS  
USED IN THE  
**SCIENCES OF THE MUSALMANS.**

EDITED BY  
**MAWLAWY MOHAMMAD WAJYH,**  
PROFESSOR OF LAW,  
**MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLÂM KÂDIR**  
AND  
**DR. A. SPRENGER.**

FASCICULUS 5TH.

**F. CARBERY, BENGAL MILITARY ORPHAN PRESS.**

1854.

PRICE 1 RUPEE 4 ANNAS IN INDIA, AND 3s. 4d. IN LONDON.











